墨子

名誉主编 饶宗颐

导读及译注 李贤中



中信出版社·CHINA CITIC PRESS

VISIT...

LANZAROTE Caliente.COM

墨子

名誉主编 饶宗颐
导读及译注 李贤中



中信出版社·CHINA CITIC PRESS

版权信息

书名:墨子

作者:饶宗颐

ISBN:9787508649177

中信出版集团制作发行

版权所有•侵权必究

周易礼记孝经心经金刚经净土三经六祖
坛经黄帝内经孔子家语颜氏家训淮南鸿
烈传习录近思录围炉夜话左传战国策史
记汉书后汉书三国志资治通鉴盐铁论贞
观政要山海经水经注人物志论语孟子老
子庄子墨子孙子兵法韩非子大学中庸荀
子管子列子鬼谷子商君书吕氏春秋诗经
楚辞唐诗三百首宋词三百首元曲三百首
古文观止世说新语徐霞客游记梦溪笔谈
搜神记东坡志林三字经百家姓千字文

周易礼记孝经心经金刚经净土三经六祖
坛经黄帝内经孔子家语颜氏家训淮南鸿
烈传习录近思录围炉夜话左传战国策史
记汉书后汉书三国志资治通鉴盐铁论贞
观政要山海经水经注人物志论语孟子老
子庄子墨子孙子兵法韩非子大学中庸荀
子管子列子鬼谷子商君书吕氏春秋诗经
楚辞唐诗三百首宋词三百首元曲三百首
古文观止世说新语徐霞客游记梦溪笔谈
搜神记东坡志林三字经百家姓千字文

以有余补不足，以奉天之道明主。
亲国之不亡者，不可得也。
不可盛水。主有大失于上，臣有大罪于下，
瓦器，至贱也，不漏，可以盛酒。虽有千金之玉卮，至贵而无当，漏

志不强者智不达，言不信者行不果。
君子之道也，贫则见廉，富则见义，生
有诸己不非诸人，无诸己不求诸人。

尚同为政之本，而治要也。
治于神者，众人不知其功；争于明者，众人知
宜无常贵，而民无终贱，有能则举之，无能则
我为天之所欲，天亦为我所欲。

大国不攻小国，大家不篡小家，
相爱，交相利。
此国国家之稳，而社稷之安也。
平德行，辩乎言谈，博乎道术者
其色亦变。
于苍则苍，染于黄则黄。所入者

尚同为政之本，而治
明者，众人知之。
治于神者，众人不知
举之，无能则下之。
宜无常贵，而民无终
我为天之所欲，天亦

志不强者智不达，言不信
君子之道也，贫则见廉，
有诸己不非诸人，无诸己

力者生，不赖其力者不生。
者必见爱也，而恶人者必见恶也。
利人者，天必福之；恶人贼人者，天必祸之。
用，无务华文。
不安者，无务丰末。近者不亲，无务来远。亲

治于神者，众人不知其功；争于明
宜无常贵，而民无终贱，有能则举
我为天之所欲，天亦为我所欲。

义而恶不义。
有义则生，无义则死；有义则富，无义则贫；
欲人之相爱相利，而不欲人之相恶相贼也。
行广而无私，其施厚而不德，其明久而不衰，

天下有义则生，无义则死；有
天必欲人之相爱相利，而不欲人
贱，故圣王法之。
天之行广而无私，其施厚而不

擽也，不若二手之强也。
听也，不若二耳之聪也。
视也，不若二目之明也。

之视也，不若二目之视也；
之听也，不若二耳之听也；
之操也，不若二手之强也。

之所欲，天亦为我所欲。
贵，而民无终贱，有能则举之，无能则下之。
者，众人不知其功；争于明者，众人知之。
之本，而治要也。

我为天之所欲，天亦为我所欲。
官无常贵，而民无终贱，有能则
治于神者，众人不知其功；争于
尚同为政之本，而治要也。
染于苍则苍，染于黄则黄。所入
厚乎德行，辩乎言谈，博乎道
珍，而社稷之佐也。

天之行广而无私，其施厚而不
衰，故圣王法之。
天必欲人之相爱相利，而不欲人
天下有义则生，无义则死；有

行广而无私，其施厚而不德，其明久而不衰，
欲人之相爱相利，而不欲人之相恶相贼也。
有义则生，无义则死；有义则富，无义则贫；
义而恶不义。

不安者，无务丰末。近者不亲，无务来远。亲
附，无务外交。
利人者，天必福之；恶人贼人者，天必祸之。
者必见爱也，而恶人者必见恶也。
力者生，不赖其力者不生。

我为天之所欲，天亦为我所欲。
官无常贵，而民无终贱，有能则举
治于神者，众人不知其功；争于明

少见黑曰黑，多见
白，则以此人不知
之辩矣；少尝苦曰
多尝苦曰甘，则必
人为不知甘苦之辩

也，不若二目之视也；一耳之听也，不
听也；一手之操也，不若二手之强也。
得下之情则治，不得下之情则乱。
而无私，其施厚而不德，其明久而不
王法之。
之相爱相利，而不欲人之相恶相贼也。
则生，无义则死；有义则富，无义则

有诸己不非诸人，无诸己
君子之道也，贫则见廉，
志不强者智不达，言不信

于苍则苍，染于黄则黄。所入者
其色亦变。
乎德行，辩乎言谈，博乎道术者
此固国家之珍，而社稷之佐也。
相爱，交相利。
大国不攻小国，处大家不篡小家，

我为天之所欲，天亦
官无常贵，而民无终
举之，无能则下之。
治于神者，众人不知
明者，众人知之。
尚同为政之本，而治

不若二目之视也；一耳之听也，不若
一手之操也，不若二手之强也。
下之情则治，不得下之情则乱。
无私，其施厚而不德，其明久而不
之。
相爱相利，而不欲人之相恶相贼也。

我为天之所欲，天亦为我所欲。
官无常贵，而民无终贱，有能则举之，无能
治于神者，众人不知其功；争于明者，众人知
尚同为政之本，而治要也。

右手画圆，左手画方
母之爱子也倍父，父

瓦器，至贱也，不漏，可以盛酒。虽有乎千金之玉卮，至贵而无当，漏
不可盛水。主有大失于上，臣有大罪于下，
索国之不亡者，不可得也。
以有余补不足，以长续之谓明主。

江河不恶小谷之满己也，故能大。
有诸己不非诸人，无诸己不求诸人。
君子之道也，贫则见廉，富则见义，生
志不强者智不达，言不信者行不果。

出版说明

为什么要阅读经典？道理其实很简单——经典正正是人类智慧的源泉、心灵的故乡。也正是因此，在社会快速发展、急剧转型，因而也容易令人躁动不安的年代，人们也就更需要接近经典、阅读经典、品味经典。

迈入二十一世纪，随着中国在世界上的地位不断提高，影响不断扩大，国际社会也越来越关注中国，并希望更多地了解中国、了解中国文化。另外，受全球化浪潮的冲击，各国、各地区、各民族之间文化的交流、碰撞、融和，也都会空前地引人注目，这其中，中国文化无疑扮演着十分重要的角色。相应地，对于中国经典的阅读自然也就有不断扩大的潜在市场，值得重视及开发。

于是也就有了这套立足港台、面向海外的“新视野中华经典文库”的编写与出版。希望通过本文库的出版，继续搭建古代经典与现代生活的桥梁，引领读者摩挲经典，感受经典的魅力，进而提升自身品位，塑造美好人生。

本文库收录中国历代经典名著近六十种，涵盖哲学、文学、历史、医学、宗教等各个领域。编写原则大致如下：

（一）精选原则。所选著作一定是相关领域最有影响、最具代表性、最值得阅读的经典作品，包括中国第一部哲学元典、被尊为“群经之首”的《周易》，儒家代表作《论语》、《孟子》，道家代表作《老子》、《庄子》，最早、最有代表性的兵书《孙子兵法》，最早、最系统完整的医学典籍《黄帝内经》，大乘佛教和禅宗最重要的经典《金刚经》、《心经》、《六祖坛经》，中国第一部诗歌总集《诗经》，第一部纪传体通史《史记》，第一部编年体通史《资治通鉴》，中国最古老的地理学著作《山海经》，中国古代最著名的游记《徐霞客游记》，等等，每一部都是了解中国思想文化不可不知、不可不读的经典名著。而对于篇幅较大、内容较多的作品，则会精选其中最值得阅读的篇章。使每一本都能保持适中的篇幅、适中的定价，让普罗大众都能买得起、读得起。

（二）尤重导读的功能。导读包括对每一部经典的总体导读、对所选篇章的分篇（节）导读，以及对名段、金句的赏析与点评。导读除介绍相关作品的作者、主要内容等基本情况外，尤强调取用广阔的“新视野”，将这些经典放在全球范围内、结合当下社会生活，深入挖掘其内容与思想的普世价值，及对现代社会、现实生活的深刻启示与借鉴意义。通过这些富有新意的解读与赏析，真正拉近古代经典与当代社会和当下生活的距离。

（三）通俗易读的原则。简明的注释，直白的译文，加上深入浅出的导读与赏析，希望帮助更多的普通读者读懂经典，读懂古人的思想，并能引发更多的思考，获取更多的知识及更多的生活启示。

（四）方便实用的原则。关注当下、贴近现实的导读与赏析，相信有助于读者“古为今用”、自我提升；卷尾附录“名句索引”，更有助读者检索、重温及随时引用。

（五）立体互动，无限延伸。配合文库的出版，开设专题网站，增加朗读功能，将文库进一步延展为有声读物，同时增强读者、作者、出版者之间不受时空限制的自由随性的交流互动，在使经典阅读更具立体感、时代感之余，亦能通过读编互动，推动经典阅读的深化与提升。

这些原则可以说都是从读者的角度考虑并努力贯彻的，希望这一良苦用心最终亦能够得到读者的认可、进而达致经典普及的目的。

“弘扬中华文化”是中华书局的创局宗旨，二○一二年又正值创局一百周年，“承百年基业，传中华文明”，本局理当更加有所作为。本文库的出版，既是对百年华诞的纪念与献礼，也是在弘扬华夏文明之路上“传承与开创”的标志之一。

需要特别提到的是，国学大师饶宗颐先生慨然应允担任本套文库的名誉主编，除表明先生对本局出版工作的一贯支持外，更显示先生对倡导经典阅读、关心文化传承的一片至诚。在此，我们要向饶公表示由衷的敬佩及诚挚的感谢。

倡导经典阅读，普及经典文化，永远都有做不完的工作。期待本文库的出版，能够带给读者不一样的感觉。

《墨子》导读

李贤中

我们要了解一位哲学家的思想，必须从多方面去考察。首先是这个人的个性，而要了解一个人的个性，又必须了解他所生活的环境，因为一个人的个性要从他与环境的互动中才能看得出来；再者，就是他思考的方式，即可以从个性、环境、思维方法三方面来了解一个哲学家的思想。还有就是要对他著作中的思想内涵有系统的把握，如此就可以比较准确地掌握这位哲学家的思想。以下我们就从墨子其人、其书、其思想与方法及其影响这几方面入手，向读者介绍墨子，最后再谈一谈研读、了解《墨子》的方法。

一、墨子是个怎样的人？

（一）他的姓名为何？

从先秦著作《孟子》、《庄子》、《荀子》、《韩非子》等来看，既有称他“墨翟”的，也有称他为“墨子”的。汉代司马迁《史记·孟子荀卿列传》说：“墨翟，宋之大夫，善守御，为节用。”点出墨子节用与非攻而善守备的思想。从汉代以后，学者们都主张墨子姓墨，名翟。

再从先秦典籍相关称谓的比较来看，《庄子·天下》说：“墨翟、禽滑厘闻其风而说之。”唐代成玄英的疏指出，“禽滑厘，姓禽字滑厘，墨翟弟子也。”《墨子》中也有称“子禽子”的。禽滑厘既然是姓禽，那么相应的，《庄子·天下》里将墨翟、禽滑厘二人同列，可推知墨子姓墨，名翟。此外，《吕氏春秋·博志》也说：“孔丘、墨翟，昼日讽诵习业。”孔丘既然是姓孔名丘，那墨翟当然也就是姓墨名翟。还有《荀子·非十二子》说：“上功用，大俭约……是墨翟、宋钘也。”也可为证。

并且，在《墨子》一书中，墨子也自称为“翟”，如《耕柱》篇有“子墨子曰：‘且翟闻之为义非避毁就誉，去之苟道，受狂何伤！’”墨子主张，实践仁义如果不能避免别人诋毁，就应该坚持下去，千万不能因为追求所谓的美誉而妥协；辞去高官之位只要是符合正道的原则，就算被人讥评为疯子又有什么关系。《贵义》篇也提到“子墨子曰：‘翟上无君上之事，下无耕农之难，吾安敢废此？’”墨子以周公旦的勤政爱民、日理万机辅佐天子，仍不忘每日用功读书为例，说明自己不像周公那么忙碌，当然更要用功读书。《公孟》篇则有“子墨子曰：‘今翟曾无称于孔子乎？’”墨子说，只要

孔子所说的是正确不易的道理，他怎能不引用、称道呢？《鲁问》篇有："子墨子曰：'翟尝计之矣。'"墨子曾估计、衡量天下之利为何。

那么，"翟"是什么意思？那是一种羽毛鲜艳的长尾雉鸡，也是古代乐舞所用的雉羽。或许"翟"象征着雄鸡司晨，在他们的时代唤出清晨的一道光明。《孟子·滕文公下》云："圣王不作，诸侯放恣，处士横议，杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言不归杨，则归墨。"墨子的思想在战国时代是非常有影响力的。从以上各点考证可知，墨子姓墨，名翟。

（二）墨子是哪里人？

为什么需要知道墨子是哪里人、他在哪里出生、在哪里成长及活动呢？因为一个人的思想与他成长的环境有关，不同地域的风俗、文化对于一个人的思想有很大的影响。虽然考察古人的出生地，实在有相当的难度，但是我们还是可以就有限的线索，勾勒出一个大概的轮廓。有关墨翟的里籍，《吕氏春秋·慎大览》高诱注："墨子名翟，鲁人也。"《荀子·修身》杨倞注："墨翟，鲁人。"从这些记载来看，墨子是鲁国人。但是也有些文献作宋人的，如葛洪《神仙传》就认为墨子为宋人。《昭明文选·长笛赋》李善注："墨翟，宋人也。"还有的文献说墨子是楚国人，如清代的毕沅《墨子注·序》认为，前人以为墨子是鲁人，应为楚之鲁阳（今河南鲁山县）人。孙诒让则认为毕沅的看法与古书不合，墨子不是楚人而是鲁国人；又因为墨子曾做过宋国大夫，于是被认为是宋国人。严灵峰在他的《墨子简编》里辟有专章，对"现存墨子诸篇内容之分析及其作者的鉴定"予以分析，他指出："墨子名翟，姓墨氏，鲁人；或曰宋人。"但之后的墨学研究者，如薛保纶、周长耀、李渔叔、冯成荣、蔡仁厚、王冬珍、陈问梅等皆认定墨子是鲁国人。

众说纷纭，墨翟到底是哪里人呢？杨向奎在《中国古代社会与古代思想研究》一书中指出，墨翟原籍是宋国，但后来长期居住在鲁国。张知寒《墨子里籍新探》一文则认为墨翟是今山东滕州市人。滕州市东南有目夷亭，为宋公子目夷之封地，也是古国名，目夷又转音为墨台。墨翟为墨台氏之后，也就是目夷氏之后。目夷地最早属于小邾国，墨翟实为小邾国人。小邾国是宋国的附庸，所以墨翟可以被视为宋人。春秋晚期，小邾国为鲁国占有，因而墨翟成为鲁人。这种从历史的发展来考察墨子里籍问题的角度，可以化解前述众说纷纭的情况，因为各种说法各有所本，但却是在某一特定的情境之中所下的结论。

这让我们看到，有关墨翟的里籍问题，与他的生卒时间有关，如果墨翟出生的时间定在春秋末期或战国初期，那么他就是鲁国人了。

（三）墨子生卒于何时？

清代学者孙诒让根据《墨子》现存的五十三篇内容进行推断，从墨子与公输盘（也作般、班）、鲁阳文子相问答，而后及见到齐太公和与齐康公兴乐、吴起之死等历史事件的年代推算，认为墨子差不多是与子思同一个时代，而墨子生年还在子思之后，子思生于鲁哀公二年、周敬王二十七年。于是，钱穆与蔡仁厚在《墨家哲学》中，将墨翟生卒年定在周敬王四十年至周安王十一年之间，大约是孔孟之间。根据孙诒让的考证，墨翟的生卒年约在周定王之初年到周安王之季，也就是大约在公元前四六八到前三七八年之间。

其实，在司马迁的时代就已经不能明确指出墨子的生卒年代，《史记·孟子荀卿列传》称："或曰并孔子时，或曰在其后。"班固的《汉书·艺文志》认为"在孔子后"。

我们从墨子与孔、孟的关系来看，可以得出一个比较确定的生卒范围。孔子在世时从未提过墨翟，由此可见墨翟的活动年代是在孔子之后，这是可以确定的。此外，我们看到，在《墨子》一书里面则从未提过孟子。孟子周游四方之时，曾非常激烈地攻击墨翟的学说，可是墨翟却从不曾提过他，由此推测墨翟的活动年代要比孟子来得早。所以墨翟的生卒年代，很可能是生于孔子（公元前五五一至前四七九）之后，而卒于孟子（公元前三七二至前二八九）出生之前，这也正是前述大约从公元前四六八到前三七六之间。

（四）墨子的身份与背景

有不少学者认为墨翟出生于劳工阶层。如谭家健所汇整的根据有：《墨子·贵义》记载墨子并不否认自己为"贱人"。又《墨子·鲁问》载："公输子削竹木为鹊，成而飞之，三日不下。"其中的竹鹊可能是类似风筝的东西。墨子对公输子说："子之为鹊也，不如翟之为车辖，须臾刻三寸之木，而任五十石之重。"车辖是轮轴上的一种机关，贯穿车轴的金属键，以防轮子脱落，可以增加载重量。又在《韩非子·外储说左上》记载："墨子为木鸢，三年而成，飞一日而败。弟子曰：先生之巧，至能使木鸢飞。墨子曰：不如为车𫐐之巧也，用咫尺之木，不费一朝之事，而引三十石之重。"其中车𫐐是古代大车连接车辕与横木的插销。又据《墨子·公输》，墨子能造守城器械，连著名巧匠公输盘也比不过他。可见墨子在当时是个能工巧匠。

此外，根据《墨子·鲁问》、《庄子·天下》等记载，墨子生活十分清贫，以野菜为食、清水为饮，吃了上顿没有下顿，短褐为衣，草索为带，居无常所。《淮南子·修务训》说："孔子无黔突，墨子无暖席。"从这些记载来看，墨子是工匠出身，过的是劳动者或手工业者的生活。

但其他典籍的记载所勾勒的墨子形象，却与上述大不相同。据《吕氏春秋·当染》记载，墨子曾经向东周史官史角留于鲁国的后人求学。根据《淮南子·要略训》记载：“墨子学儒者之业，习孔子之术。”可见他与儒者的关系密切，是个读书人。此外，《墨子·明鬼下》中，墨子自称曾读周、燕、宋、齐等国《春秋》，可见他是博览群书的人。又据《墨子·贵义》记载，墨子前往卫国时，车中载了许多书，有人问他为什么要带那么多书，他说：“翟上无君上之事，下无耕农之难，吾安敢废此？”可见他不是体力劳动者，而是一个读书的“士人”。

依照上述资料综合观之，墨翟有可能是出身劳动阶级的工匠，经过学习、实践，自创一家之言，提出“兼爱”、“非攻”等思想，吸引弟子跟随而成为人师，进而超越了他原本的劳工阶层。正如他在《墨子·尚贤上》所主张的：“官无常贵，而民无终贱，有能则举之，无能则下之。”一个人在社会上的阶层是会随着他的努力和际遇而变动的。

（五）墨子有哪些特别的事迹？

墨子最有名的事迹就是“止楚攻宋”，见《墨子·公输》：墨子听说公输盘为楚国造云梯，要去攻打宋国，就从齐国出发，走了十天十夜才赶到楚国国都会见公输盘。见到公输盘后，墨子说：“北方有一个欺侮我的人，希望你帮我杀了他。”公输盘一听很不高兴。墨子看到他不悦的表情，就说：“我可以给你十镒黄金做代价，如何？”公输盘说：“我乃正义之士，决不杀人。”墨子就等着他说这样的话，于是站起身来，对公输盘恭敬地拜了又拜，说：“你的正义很奇怪，我在北方听说你帮楚王建造云梯，将用它去攻打宋国，战争一旦爆发，有多少无辜的百姓会丧命？你奉行正义，不愿帮我杀一个人，却愿去杀害众多的百姓，这怎么能算明智、正义呢？”公输盘无言以对，只好带墨子去见楚王，一场战争就此被制止。

关于墨子其他的活动事迹，《墨子》及其他古籍上也有零星的记载，但是并没有系统的介绍。许多活动的时间不明，无法作先后的排列，只能依其活动地区进行大致的归纳。

冯成荣的《墨子行教事迹考》对墨子生平、重要事迹、国籍、著述、传授组织、思想渊源等课题做了考证，并引录前人与时贤在该课题上的见解予以比较、批评。他指出墨子周游列国的区域大致在宋国、卫国、楚国、齐国和越国。《史记》、《汉书》均曾记墨子为宋大夫，但在《墨子》一书中却不见记述。墨子曾经去过几次宋国，也曾经在宋国碰到过麻烦。宋国有一个大臣叫子罕，因家派之争，用计要抓墨子，想把他关起来。此外，墨子在“止楚攻宋”时，曾说他派了弟子禽滑厘等三百人，持守御之器在宋城上以待楚寇，使楚王打消了攻打宋国的念头。墨子成功阻止战争之后，经过宋国时，天下大雨，但守门的人却拒绝他入城。《墨子·鲁问》记载，

墨子介绍其弟子曹公子出仕于宋，三年之后，由贫而富，处高爵禄，多财而不以之分人，墨子就把他教训了一顿。这些是墨子在宋国经历的一些事。

墨子也曾去过卫国。《墨子·贵义》曾提到，墨子南游卫国，车中载书甚多，有一个名为弦唐子的人觉得奇怪而问之，墨子答以无事不可以不读书。同篇又记：墨子推荐弟子到卫国做官，结果那弟子去了又回来，墨子问他是什么原因，弟子回答说，因为原本许诺的俸禄少了一半，墨子把他给教训了一顿。可见墨子并不在乎俸禄的多少，而看重信义与能否为百姓谋福利。同篇还记载，墨子对卫国的公良桓子说："卫，小国也，处于齐晋之间，犹贫家之处于富家之间也，贫家而学富家之衣食多用，则速亡必矣。"墨子非常强调节用的理念，认为此一经济问题处理不好，将会有亡国之忧。此外，《墨子·耕柱》记载墨子推荐高石子到卫国做官，卫国国君给他的俸禄很优渥，但是对于高石子进谏的忠言却不采纳。后来高石子辞去享有厚禄的官位，受到了墨子的肯定与赞扬。这些是墨子在卫国经历或与卫国相关的一些事。

在楚国方面，《墨子·贵义》记载：墨子南游到了楚国，去拜见楚献惠王，献惠王借口自己年老婉拒了，派他的臣子穆贺会见墨子。和墨子交谈之后，穆贺非常高兴，对墨子说："你的主张确实好啊，但君王是天下的大王，恐怕会认为这只是一个普通百姓的看法而不会采用的。"墨子答道："只要它能在施政上推行有效，为何不用呢？就像吃药，虽然只是一些草根，天子吃了它，却可以调理他的疾病，难道会因为是一些草根就不吃了吗？"墨子虽然作了一番解释，但还是没有说动他们。

另外，墨子也曾到过齐国，齐国是当时的强国，为政者不喜欢墨子的学说。还有，《墨子·贵义》记载墨子从鲁国到齐国探望老朋友。老朋友对墨子说："现在天下没有人行义，你何必独自苦行为义，不如就此停止。"墨子说："现在这里有一个人，他有十个儿子，但只有一个儿子肯耕种，其他九个儿子都闲着，该怎么办呢？因为吃饭的人多而耕种的人少，所以耕种的这一个儿子不能不更加勤奋啊。现在天下没有人行义，你应该劝我继续努力行义，怎么还要制止我呢？"这是墨子在齐国经历的一些事。

除了齐国之外，墨子也到过越国。墨子曾多次派他的弟子到各国去担任一些公职，希望能够把墨家的思想发扬光大，其中他的弟子公尚过就曾到越国宣传墨子的学说。越王很高兴，并且愿意把他占领吴国的五百里土地封给墨子。可是墨子对这封地并不感兴趣，墨子所在意的是推行墨家理想，真正去实践兼爱、非攻的思想。在这一点上，越王当然没有同意，所以这件事也就搁置了。这是墨子在越国时所发生的事。

整体而言，墨翟周游各国的目的是服膺实践"天所欲之义"。所谓的"义"就

是《墨子·经说上》提到的："志以天下为分，而能能利之，不必用。"墨家立志以谋求天下人的福利为每一个人的本分，并且认为每一个人都有能力去做有利于天下人的事，不一定要出来当官才能对天下有贡献。因此，墨子周游列国之目的是为了宣扬兼爱、非攻、兴天下之利的思想。

二、《墨子》其书

《墨子》一书的作者为墨翟及其弟子，因为其中有许多内容出现"子墨子曰"，明显是墨家弟子对于老师所述的记录，还有《墨辩》中的许多内容与战国末期辩者、名家的论题相呼应，可知是后期墨家弟子的思想。《汉书·艺文志》著录《墨子》七十一篇，清人毕沅《墨子注序》说："宋亡九篇，为六十二篇。见《中兴馆阁书目》，实六十三篇。又亡十篇，为五十三篇，即今本也。"现今只存五十三篇，已亡十八篇，其中《节用》《节葬》《明鬼》《非乐》《非儒》五种，各有所缺，共计八篇外，尚有十篇不知篇目。

依任继愈、李广兴主编的《墨子大全》收录的注本来看，明代有《墨子》［明嘉靖三十二年唐尧臣刻本（十五卷）］等十四种，清代有《墨子与墨者》［清马骕撰，清康熙九年刻本（一卷）］等二十种。其中以孙诒让集诸注家之大成，其《墨子间诂》至今仍然是较好的原文版本。孙诒让将明正统《道藏》本《墨子》跟毕沅校本、明吴宽写本、顾广圻校本、日刻本等互相校勘，参考综合毕沅、苏时学、王念孙、王引之、张惠言、洪颐瑄、俞樾、戴望等人的成果，以很大功力撰就《墨子间诂》一书，俞樾《墨子序》称："自有墨子以来，未有此书。"现存的五十三篇，内容可分为五类：

第一类：《亲士》《修身》《所染》《法仪》《七患》《辞过》《三辩》（共七篇）。毕沅认为《亲士》《修身》篇中，没有"子墨子曰"，可能是墨翟自作。徐希燕在《墨学研究——墨子学说的现代诠释》中表示，此"七篇系弟子根据墨子早期思想所做的记载，并略加发挥所成的"。秦彦士的《墨子考论》也认为"七篇基本上还是反映了墨家的思想，不过我们应将它视为墨子的早期思想，属于他在脱离儒家学说之后不久的时间里所述，是他早期讲学时弟子的记录"。这七篇内容涉及尚贤、天志、节用、非乐等主张之发挥。《法仪》篇则为墨子学说的纲领、立论的根据与标准。因此，第一类可视为墨子的早期思想。我们将导读其中的《亲士》《修身》《所染》《法仪》四篇。

第二类：《尚贤》《尚同》《兼爱》《非攻》《节用》《节葬》《天志》《明鬼》《非乐》《非命》《非儒》。每种若皆上、中、下三篇齐全的话，该有三十三篇，但因缺了八篇，加上《非儒》原本就无"中"篇，因此

现仅有二十四篇。梁启超认为这些是墨学的大纲目，为墨家学派主要的代表作。除了《非攻》《非儒》外，其余各篇皆有“子墨子曰”字样，乃是墨子门人弟子所记，现今学者多以第二组为《墨子》的精华。徐希燕在《墨学研究——墨子学说的现代诠释》中表示，“诸篇系墨子思想精华所在，当为墨子本人所著，或弟子在墨子据其书讲授时所做的完整记录……但《非命》《非乐》篇，弟子略有发挥”。同样的观点见于《墨子思想研究》，胡子宗认为“这是墨子思想的真实记录，是研究墨子思想的最根本性材料”。第二类除《非儒》仅上下篇外，其他主题原各皆有上中下三篇，文意大同小异，是墨家的中心思想。我们将导读其中的《尚贤上》《尚同下》《兼爱下》《非攻上》《节用中》《节葬下》《天志上》《明鬼下》《非乐上》《非命上》十篇。

第三类：《经上》《经下》《经说上》《经说下》《大取》《小取》（共六篇）。东晋鲁胜曾著《墨辩注》，他在序文中写道：“墨子著书，作辩经以立名本……《墨辩》有上下经，经各有说，凡四篇，与其书众篇连第，故独存。”（《晋书·隐逸传》）栾调甫的《墨学研究》也肯定了《墨辩》是由墨子及其后学所作。与鲁胜不同的是，栾氏认为仅《经上》《经下》由墨子自著，余四篇则出自墨家后学之手。李渔叔在《墨子今注今译》的墨学导论中说：“《大取》和《小取》两篇，都是墨家重要的著作……其与墨经上下四篇，如不是墨子自撰，至少也是墨子生前或稍后，及门弟子笔录而成的。”此六篇合称《墨经》或《墨辩》，乃后期墨家之作。其中，《经上》对人类认知、思维、伦理的众多概念范畴做出定义、分类，《经下》列举光学、力学等科学原则、定理。《经说上》《经说下》则是对于《经上》《经下》进一步的解释与举例说明。《大取》讨论爱利问题，属于大者；《小取》探究辩说理论之目的、作用、方法、规则等问题。我们将导读其中的《小取》及《经上》《经说上》的部分内容。

第四类：《耕柱》《贵义》《公孟》《鲁问》《公输》（共五篇）。梁启超说此五篇记墨子言论行事，乃门人后学所记。胡适《中国古代哲学史》认为乃“墨家后人把墨子一生的言行辑聚来做的，就同儒家的《论语》一般。其中有许多材料比第二组还为重要”。方授楚《墨学源流》也说这是“墨家后学记墨子一生言论，体裁近《论语》，作‘墨子言行录’读可也”。基本上学界皆肯定第四组的重要性，认为是研究墨学的重要素材。我们将导读其中的《耕柱》、《公输》。

第五类：《备城门》《备高临》《备梯》《备水》《备突》《备穴》《备蛾傅》《迎敌祠》《旗帜》《号令》《杂守》（共十一篇）。这十一篇为墨家兵法，墨子反对侵略性的不义之战，故所传兵法皆为防御战法，述守御之事。其中，《备城门》《备高临》《备梯》《备穴》《备蛾傅》《杂守》六篇乃墨子对禽滑厘言守御之法，有“子墨子曰”字样，乃是墨子门人

或禽滑厘弟子所记述，主要讲墨子教导弟子禽滑厘的守城方法。墨子虽提倡兼爱，却未反对以战争的方式自卫，孙中原《墨学通论》认为，“墨子的战争观有两个基本点，一个是非攻，即反对大国、强国对小国、弱国的攻伐掠夺；另一个是救守，即主张积极防御。”换句话说，墨子所“非”之“攻”乃是“不义之战”，也就是国君为其私欲、野心罔顾百姓之“利”所发动的战争。但对于圣王，像夏禹、商汤、周武王为了“兴天下之利，除天下之害”所发动的战争，就是墨子在《非攻下》篇所称之“诛”，以及为了对抗大国侵略而采取的防守战争，墨子仍然表示赞同。我们将导读其中的《备高临》和《备水》。

《墨子》一书的核心思想，一般而言以第二类思想为代表。《墨子·鲁问》记载：“凡入国，必择务而从事焉。国家昏乱，则语之尚贤、尚同；国家贫，则语之节用、节葬；国家憙音湛湎，则语之非乐、非命；国家淫僻无礼，则语之尊天、事鬼；国家务夺侵凌，即语之兼爱、非攻。”其中的尚贤、尚同、节用、节葬、非乐、非命、尊天、事鬼、兼爱、非攻就是一般所谓的“墨家十论”，这也是本书导读的核心部分。

《墨子》一书的哲学思想，其理想的根据在于“天”，不论学者们如何诠释“天”之内涵，人生在世的最高目标是顺从天的意志，而最终的理想是人人彼此相爱、天下太平。在一个理想的社会关系中，个人对社会和他人所做出的贡献，最终会以各种方式得到“交相利”。人人将一己之所长贡献给需要帮助的人，使人人衣食无缺、安全无虞，使大家生活在有秩序的社会中，人际关系和睦，国际关系和谐，人人相爱，天下太平，这是墨家兼爱的理想社会。

三、《墨子》其思想

近代学者研究墨家学说时，经常将墨学区分为政治、经济、伦理、教育、科学、语文、逻辑、军事等门类，其中政治、经济、伦理思想涉及十论，即前述第二类思想。教育思想涉及前述第一类与第四类墨子言论行事。科学、语文、逻辑涉及前述第三类墨辩思想。至于军事思想则是涉及前述第五类《备城门》以下的十一篇。

对于墨家思想的特点，谭家健《墨子研究》认为：一是有实践性，不是只供空谈的虚玄之学、无益之辩，而是要求付诸社会实践的行动纲领；二是有批判性，皆针对时弊而发，有确定的革故鼎新目标；三是通俗性，浅显明白，易懂好记，而不是艰奥高深，所以被称为“贱人”之学。以下分为方法论、价值论与道德实践论三方面加以介绍。

（一）方法论

相较于先秦各家，墨家具有较强的方法意识，对于达成目的所使用的方法有相当的自觉，并且建立了有关方法的理论，这也就是墨家思想的开垦之路，借着这些方法来展示、提倡、维护他们的思想。以下分别就效与法、三表法、推类法及故式推论加以介绍。

1.效与法

在古代，“效”与“法”的意义相关而接近，是同一个推论作用的两个要素，“法”有法则、标准之意，“效”则是仿效之意，所仿效的对象即为“法”，两者的关系可由《小取》篇看出：“效者，为之法也。所效者，所以为之法也。故中效则是也；不中效则非也；此效也。”其中“效者，为之法也”之“效”，是作为某种标准或根据，及验证思想或言论。凡是符合“效”的为正确，可以成立；凡不合“效”的为不正确，不可成立，就像“无规矩，不成方圆”一般。

《法仪》篇说：“百工从事，皆有法可度。”由此可见，在墨家看来，“法”的原意是含有工具性的法度与标准。之后，“法”扩大到工艺制作范围之外，用以检验思想言论是否成立，包括运用于施政的方法与法则，如墨子之有“天志”此一“法”可以如《天志中》所谓：“上将以度天下之王公大人为刑政也，下将以量天下之万民为文学出言谈也。”《法仪》篇也说：“天下从事者，不可以无法仪，无法仪，而其事能成者，无有也。虽志士之为将相者，皆有法，虽至百工从事者，亦皆有法。”所有办事的人，不能没有标准、法则；没有法则而能把事情做好，是不可能的。即使最优秀的士人做了将相，他也必须遵从法则；即使从事各种行业的工匠，也都有法度。“法”的应用就是“效”，“效”的标准就是“法”。符合标准就是中效，不符合标准就是不中效，如此“效”与“法”的意义就十分接近了。

在墨家思想中，最高的标准就是“天志”，思想、言谈中的标准就是“三表法”。墨子的“天”是兼爱思想的根据，也是尚同的最高权威，更是墨家思想的理论基础。以下我们再看看三表法。

2.三表法

墨学十论的思想大多以三表法为其论证的骨干，虽然只是墨家独特的思想准则，而不具备有效论证的严格性，但三表法的提出却有一定的价值，它令中国哲学的发展进入以方法为研究探讨对象的新阶段。《墨子·非命》中明确提出了三表法。

《非命上》说：“言必有三表。”《非命中》《非命下》说：“使言有三法。”可见三表法是验证言论以及言论所代表的思想的三个标准。综合《非命》各篇的不同提法，我们可以归结如下：

第一表，本之者：（1）本之于古者圣王之事。

（2）考之天鬼之志。

第二表，原之者：（1）原察众人耳目之实。

（2）征以先王之书。

第三表，用之者：发以为刑政，观其中国家百姓人民之利。

由于古者圣王的行事也是以天鬼之志为依归，因此“本之者”的两种提法并不冲突。“原之者”的众人耳目之实，是距考证时间比较近的客观根据，征以先王之书的记载，则是距考证时间比较远的客观根据。此外，三表法彼此之间也有一定的关联性，并非断然无关的三种标准。三表法在时间上囊括着过去、现在与未来，“本之者”是根据过去圣王的经验效用；“原之者”是根据过去及现在众人的共同感官经验；“用之者”则是以现在和将来的经验效用为准则。在推论上，符合三表者为正确，不符者为错误，三表法虽不符合纯粹形式论证的架构，但其中已有归纳法与演绎法的推理形式，如：原之者，是归纳众人耳目之实的结果，而本之者，则视古者圣王之事的成功案例为演绎推论的大前提。

在墨学十论中，《尚贤》篇所用之三表是以圣王之事、先王之书及施政能否符合人民之利为根据。《尚同》篇所用之三表则包括：以古者圣王之事及天鬼之志、征以先王之书及施政能否符合人民之利为根据。《节用》《节葬》篇所用较明显的是“本之者”与“用之者”。此外，《非乐》《天志》《明鬼》《兼爱》《非攻》等篇皆用三表法为墨家推论的方法。

3.推类法

所谓的“类”就是若干事物经比较后所呈现的“共同性”，这也是“名”的形成因素之一。有些“名”如人、马、牛等就是一个种类的“类名”，“名”是构成语句之辞的基本元素，《大取》篇的“辞以类行者也”与《小取》篇的“以类取，以类予”，说明了墨家推类以立辞的依据是“类”。然而推论必然运用不同的辞以及各语句间的关系，以呈现推理的“说”，在《小取》篇中，典型的四种推类法即辟、侔、援、推。

《小取》：“辟也者，举他物而以明之也。侔也者，比辞而俱行也。援也者，曰子然，我奚独不可以然也？推也者，以其所不取之，同于其所取者，予之也。”辟是比喻、比方。辟有两种功能，一是形象描绘，这相当于修辞学上的比喻；一是抽象思维，这相当于逻辑上的类比式论证。就其为类比推理而言，如《墨子·耕柱》所载，墨子的学生问墨子：“什么是实

行正义最重要的事呢？”墨子回答：“就像筑墙一样，能筑的人筑，能填土的人填土，能测量的人测量，这样墙就可以筑成。实行正义也是这样，能演说辩论的人演说辩论，能解说典籍的人解说典籍，能做事的人做事，这样就可以共同完成正义的事。”墨子用分工合作的“筑墙”为譬喻，来说明如何分工合作“实行正义”。

《小取》：“白马，马也。乘白马，乘马也。”此显示两个词义相当的语句，加字之后也可以说得通。也就是将白马与马的关系，模拟乘白马与乘马的关系。因此，“侔”是一种“关系类比的推理方式”，其推论根据在于“语句关系间的相似性”。

“援”是援引对方所说的话来做类比推论的方法，亦即援引对方所赞同的观点，来论证对方所不赞同的事物，以证明自己的论点。例如在《耕柱》篇中，巫马子问墨子：“你兼爱天下，没有什么利益；我不爱天下，也没有什么害处。因为从兴天下之利的效果来看都没有达到，结果是一样的。你为什么认为你的做法正确，而认为我的做法不正确呢？”墨子回答：“现在这里有个火势很大的火场，一个经过的人捧着水要浇灭它，另一个经过的人还在一旁煽火，想使火势烧得更旺，他们对于火势都无法构成影响。在这两个人之中，你认为哪一个的做法正确呢？”巫马子回答说：“我认为那个捧水救火的人做法是正确的，而那个在一旁煽火的人做法是错误的。”墨子说：“我也认为我兼爱天下的做法是正确的，而你不爱天下的做法是错误的。”其中墨子的推论就包含着“援”的方法，也就是巫马子你可以认同捧水者行为的价值（子然），那么，我为什么不可以肯定我兼爱天下做法的价值呢？（我奚独不可以然？）

“推”也是双重关系的“关系类比”，也称归谬式的类比推理。它的方法是用对方所不赞同的，来论证对方所赞同的，以推翻对方的论点。如《墨子·公输》记载墨翟对公输盘说：“北方有一个欺侮我的人，希望能拜托你帮我杀了他。”公输盘说：“我奉行正义，决不杀人。”墨翟就指出公输盘造云梯帮楚国攻打宋国，必将杀害许多无辜的宋国百姓，这是“义不杀少而杀众”的自相矛盾，公输盘终为墨翟所折服。此处就用了“推”的方法，而“推”比“援”更增加了类比的复杂性。

4.故式推论

墨家谈辩中的“故”有重要的作用，“故”在墨学材料中，共出现四百多次，如：“是其何故也？”（《尚贤上》、《兼爱中》、《天志下》）“此其何故也？”（《尚贤中》）等等，此外，也有以“姑尝本原”（《兼爱下》）的方式来探究事象产生的原因。例如《天志下》：“今有人于此，入人之场园，取人之桃李瓜姜者，上得且罚之，众闻则非之，是何也？曰不与其劳，获其实，已非其有所取之故。”其中的“故”就是说明偷盗行为乃众人

所“非”，应予处罚的理由是不劳而获。

“故”式推论，是墨家由果溯因的推论方法。以《兼爱下》为例，墨子把握住一个天下混乱的现象——天下之害：大国攻小国，大家乱小家，强劫弱、众暴寡、诈谋愚、贵敖贱。（果）再探究何以会有此现象：是由爱人利人而生，或由恶人贼人而生，或由其他原因所生？并加以推理论述。此外，《小取》篇说：“其然也，有所以然也，其然也同，其所以然也不必同。”某一个现象的产生，有产生此一现象的原因；虽然现象是相同的，但是造成这种现象的原因却不一定相同。因此，墨子对于天下乱象所找出的原因并非只是单一的原因，而是从多方面考察导致社会失序的原因。

所谓“故”是指产生结果的原因或理由，不同的“故”对于结果的影响效力也有不同，《墨经》中对此也有分析。《经上》：“故，所得后成也。”得到或促成了原因就会导致结果。《经说上》：“故，小故有之不必然，无之必不然。体也，若有端。大故有之必然，无之必不然，若见之成见也。”小故的意思是指一件事的“必要条件”，有了这个条件，不见得会产生想要的结果，但是没有这个条件，就一定不会产生想要的结果。就像由端点而构成的体一样，有了端点未必能构成体，但是没有了端点，一定无法构成体。大故，则是指一件事的充分必要条件，有它必定产生某一结果，没有它必不产生某一结果。例如眼睛能看见东西需要适宜的光线、适当的距离、正常的视觉官能及专注力等等相关因素的整体，这就是完成“见”的充分必要条件。

墨家的故式推论，已经能掌握因果关系的多方位观察与应用。

（二）价值论

梁启超《墨子学案》说：“墨学所标纲领，虽说十条，其实只从一个根本观念出来，就是兼爱。”虽然许多研究者皆同意兼爱为墨子的基本思想，不过对此并非没有争议。崔青田在《显学重光——近现代的先秦墨家研究》中表示，除了“兼爱中心说”，另有“‘天’、‘鬼’中心说”和“‘义’中心说”。

主张“天”、“鬼”中心说的代表学者为郭沫若和杜国庠，前者主张“墨子有‘天志’以之为他的法仪……这是他一切学术思想的一根脊椎。他相信上帝，更信仰鬼神……这上帝鬼神的存在是绝对的，不容许怀疑的”（见蔡尚思主编《十家论墨》）；以“义”作为根本观念的代表为唐君毅、陈问梅和蔡仁厚。唐君毅在《中国哲学原论——原道篇》以“义道”贯穿他的《墨子》研究，他指出：“其《兼爱》《尚同》《天志》《明鬼》《节用》《非攻》《节葬》诸篇，无不本于‘义’以立论……墨子之学以义道为本甚明。”陈问梅在《墨学之省察》虽同意天志的重要性，但他进一步指出：“以义为根本观念比以天之意志为根本观念之所以适当，主要即在理

论上的详尽和细密……义就是天之所以为天的本质，也就是天之意志的全幅内容。”蔡仁厚的《墨家哲学》论点与陈氏相近，他说：“说到最后，那作为法仪或标准的‘天’，实在只是一个‘义’字。义不但出于天，而且根本就是天的本质。”

兼爱、天、义的关系如何？从《墨子》原文来看，《天志上》有“天欲义而恶不义”，以及“顺天意者，兼相爱，交相利”，可见“天志”还是墨学的价值根源。“价值”是道德判断和推理的重要依据，《墨子》指出构成“价值”活动的条件既非纯然客观的，也不是纯然主观的，而是客观事态存在于主观思维之中的一种评价活动。在此活动背后的价值根源正是“天志”；评价的标准不仅有“义”，还有生、爱、仁、忠、孝、信、利等许多重要观念；此外，被评价的对象、评价主体的权衡以及评价的结果等一系列的相关思想，也是其价值论所考量的。

从天与义的关系看，《天志上》：“何以知天之欲义而恶不义？曰天下有义则生，无义则死。……然则天欲其生而恶其死。”天志意欲人类得以生生不息，其条件在于经由正义的方式。从天与兼爱的关系看，“天”是兼爱的最后根据，同时，“天”也是使天下人得以生存发展的主宰者，因为“天”是“至仁者”。在《墨子·法仪》中，墨子指出，百工在做事时，都有一些标准，如规、矩、绳、墨、悬等各种度量标准，同样的，将相治理国家也需要一些标准才能把国家治理得好，那么什么原则、什么对象可以成为价值标准呢？墨子认为“仁”是可以作为标准的。《经说上》对“仁”的解释是：“爱己者，非为用己也，不若爱马。”仁就是体己之爱，以爱自己的方式爱别人，人爱自己时不会把自己当成一种工具来使用，若是为了“用”，那就像养一匹马是为了利用它来拉车一样，只是为自己的益处，而不是真正为所爱的对象着想。由于天爱天下人的爱是真正无私的爱，天爱人不是把爱人当成一种手段，而是一种以人为目的之爱。这就是墨子兼爱伦理学中最高的价值根源，以“天”为法仪。因此，透过天作为法仪的内涵“仁”，我们可以了解墨家之爱的含义。

然而，“天”又有哪些特性？又该如何法天呢？《墨子·法仪》说：“天之行广而无私，其施厚而不德，其明久而不衰。”于此，王赞源指出：天的爱犹如阳光和雨水，普遍地施予供给所有的人，这就是“行广而无私”的普遍性。另外“施厚而不德”是无私的，具备了一种客观性。再从“明久而不衰”可以看出，天还有明确性和持久性，因此“天”这一价值根源具有普遍性、客观性、明确性与持久性。墨子的“天”要求人与人彼此之间要“相爱相利”；《天志》上、下篇都提到“天欲义而恶不义”，也就是“天”要人以“义”为价值原则。

《经上》对“义”的解释：“义者，利也”，《天志下》：“义者，正也”，义指的是一种“正利”，一种公正的利益，包括“以上正下”的善政，在上位者

要匡正在下位者，这里指的“上”需直推到最高的“天”。《经说上》：“志以天下为分，而能能利之，不必用。”以天下作为自己的职分，自己的才能能够发挥出来而有利于天下人，不必出仕为官，这就是义。

高晋生《墨经校诠》指出：“儒家以义利为相反之物，墨家以义利为相成之物者，盖儒家所谓利，乃一人之私利，墨家所谓利，乃天下之公利也。墨家所云‘义，利也’者，谓其心以利天下为自己之职分，其才能又能利天下，故曰：‘志以天下为分，而能能利之。’至于利天下之功，系乎见用于世。见用于世，属于人不属于己。而义之界说，则在乎己不在乎人。所以见用于世而成利天下之功，在义字界说之外。故曰：‘不必用。’见用而有利天下之功，仍不失为义也。要之，《墨辩》对于义之观点有五：其一，义即是利；其二，利之对象是天下；其三，义者之存心以利天下为自己之职分；其四，义者才能做到利天下之事；其五，不必见用于世，有利天下之功，而后为义。”

如此，以动机和效果的观点来看，在心志方面，义者必须有利天下的存心，行为者不必见用于世，但在效果方面，则必须有利天下之功。其中，动机与效果之间，墨家十分重视实践。不可只有存心，而没有行动，即只停留在理论而没有实践。如此才能深刻把握“义”作为伦理原则的内涵。

基于“天志”的价值根源，兴天下之利，墨家主张“兼爱”。什么是“兼爱”？从字源意义上来看，在金文中，“兼”字像手持二禾，是一个会意字。许慎《说文解字》释“兼”为“并也，又从持秝，兼持二禾”。引申为同时涉及几种事物，而不专于其中之一；或由各部分汇成一整体，此整体即“兼”，而各部分是平等的。因此，“兼爱”的意义也就是整体的爱、平等的爱。

墨家的“兼爱”是一种实际的利益，也是公众的利益，因此，墨子肯定了人际间“投我以桃，报之以李”的互动性。严灵峰说：“要兼爱，就必须双方同时履行‘相爱’，这样才能达到‘兼相爱，交相利’这个理想的实现。”这提示我们了解到“兼爱”的互动性原则，人与人之间会相互感应，投桃报李。但深入思考，我们会发现这种互动性开始之前，必有一方意识到“兼爱”的意义，肯定这种努力的价值，因此愿意主动“先爱”，如此才有可能达致互利的结果。

因此，墨家的“兼爱”是超越时空的整体人类之爱、平等之爱，追求实际的利益、公利，其方法乃爱人若己，借着人际间的互动性与个人的主动性来完成的互利之爱。

简言之，墨家的价值论，以“天”为价值根源，以仁、义为价值原则，以兼相爱、交相利为价值目标。

（三）道德实践论

墨家了解因果关系的复杂性，在每一次道德实践时，总有一些无法准确估计的因素掺杂其中，因此一个行为者在面临伦理情境的抉择时，他必须对情境中的事态进行多方认知，并且在动态的发展过程中，不断寻求适宜的动态调整，这也是《大取》篇中所谓的“权”。

《大取》：“于所体之中，而权轻重之谓权。权非为是也，亦非为非也。权，正也。断指以存腕，利之中取大，害之中取小也。害之中取小也，非取害也，取利也。其所取者，人之所当执也。遇盗人，而断指以免身，利也；其遇盗人，害也。断指与断腕，利于天下相若，无择也。死生利若一，无择也。”体会进行中的事，衡量它的轻重叫“权”。权，并不一定是对的，也不一定是错的，权，是适当的。不得已的情况下被砍断手指以保存手腕，那是在利之中选取比较大的，在害之中选取比较小的。在害中选取小的，并不是取害，这是取利。他所选取的，正是应当把握的。遇上强盗，被砍断手指以避免杀身之祸，从整件事来看这是利；但就遭遇强盗来看，这是害。砍断手指和砍断手腕，如果对天下的利是相似的，那就无所谓选择了。不论生死，只要有利于天下，也无所谓选择了。

兼爱天下人是全面考量的基础，但因为现实外力的限制，有时不得不权衡事态的轻重、做出取舍，这就是所谓的“权”，就像“指”与“腕”，在不能兼存的情况下，由于腕重于指，指轻于腕，故断指以存腕，较为有利。断指之事单独来看，是一件有害之事，但是与断腕合观比较，则断指可以存腕就变成一件有利的事。因此《大取》说：“害之中取小，非取害也，取利也。”

再者，“权”不是知识中的是非判断，而是人在现实情境中的适宜性抉择，是对于情境中的不同事态权衡其轻重利害。《经上》指出：“正，欲正，权利；恶正，权害。”《经说上》：“权者，两而勿偏。”正就是衡量，欲正，就是从你想要得到的方向衡量，衡量利的大小；恶正，从你所厌恶的方向衡量，衡量害的大小。权衡要从利、害两方面评估，不能只偏向其中一方。因此，墨家的“权”有以下的特性：

- 对于未来事态发展的可能性加以认知把握。
- 对于未来事态发展的可能性予以评估。
- 比较评估之后的利害关系。

依“利之中取大，害之中取小”的原则做出取舍。

墨家的“义”即“公利”，因此在需要抉择的情境中，墨家强调抉择在于权衡轻重，权衡在于趋利避害，而利害的承受者乃天下人。如何抉择？《大取》：“利之中取大，害之中取小也。害之中取小也，非取害也，取利也。”因此，一个行为的当行不当行，应以是否有利于多数人为判断的准则。

除此之外，《大取》篇还指出，情境中的事态可以归类，再与更重要的事态相比较，例如：断指可以利天下，断腕也可以利天下，断指与断腕就可归为一类，相对于“利天下”而言，墨家的立场是以“牺牲之爱”为价值规范，不会计较自身之利害，亦即不会仅取断指以利天下，而不取断腕来利天下。也就是说，如果利在天下，而害在己身，则不论害的轻重都该去做，即所谓“断指与断腕，利于天下相若，无择也。死生若一，无择也”。

“权”是在一种周全的思虑之下所做出的抉择，是在行事作为过程中的思虑，是在客观情势中有不得不取舍之处。虽然在道德实践中，有许多变化的因素影响“权”的活动，但墨家仍提供明确的思想，作为抉择时可以依循的原则。

四、墨学之影响

墨学曾是先秦时期的“显学”之一，当时即“言盈天下”。如《韩非子·显学》所谓：“世之显学，儒、墨也。儒之所至，孔丘也。墨之所至，墨翟也。”墨家学说在当时产生了广泛而深刻的影响，之后却日渐式微，原因首先是其思想与统治阶级的利益冲突愈来愈明显，如《韩非子·五蠹》所谓：“儒以文乱法，侠以武犯禁，而人主兼礼之，此所以乱也。”其中的任侠指的就是墨者，韩非批评当时许多国君礼遇儒者和墨者的做法是破坏法治，所以秦汉统一天下以后，对墨家影响下的侠义团体和个人的打压是不遗余力的。其次，墨家不像儒家这么幸运，孔子身后有孟子、荀子等重要的大思想家，而墨子身后没有出色的继承者出现。至汉武帝又采董仲舒“罢黜百家，独尊儒术”之议，导致墨学沉寂千百年。不过，在民间社会，墨家的精神非但没有中断，而且在历史上还一直活跃着。

韦政通在《墨学与现代文化·侠义精神》中指出：墨家后来形成了一种侠义的传统，正因此一侠义传统，中华文化才不至于僵化。墨家在浩瀚历史上有过种种的变形，但仍然延续了下来，甚至对我们今天的社会还有影响力。这在中国历史上活跃了两千多年且不断发挥着影响力的侠义精神是什么？

第一是急难相救的精神，也就是所谓“摩顶放踵，利天下为之”的精神。在这种精神影响下产生的，就是后来中国历史上许多公而忘私、国而忘家的那些团体和人物。

第二点影响就是超越亲情。司马迁在《史记·游侠列传》里写的那些大侠，不顾父母之恩、不惜妻子之爱，似乎跳出家族亲情才能当大侠。在侠义的传统中产生这种精神、人物，这在儒家的礼教上是不允许的。

第三点则是重信诺。在侠义的传统里面就是言必信、行必果。传统所谓的“任侠”，“任”就是信任的“任”，如《墨经上》：“任，士损己而益所为也。”《经说上》谓：“任，为身之所恶，以成人之所急。”任侠就是一种一诺千金的人物。

第四点是与权势为敌，与有权有势的人为敌就会产生社会发展上的基本矛盾，它是社会上偏差发展的制衡力量。墨家就代表着这种力量，这一点，跟儒家也有非常明显的区别。其他各家在不同程度上都认同专制的统治，只有这个侠义的传统在秉持更具超越性的天志、社会公义，敢与现实权势相抗衡。

第五点是劫富济贫的精神。劫富济贫是中国传统社会中特许的道德观，这在现代法治社会是不允许的，但是在传统文化中，在一个没有法治的社会里，往往就有赖墨家这种侠义的团体针对那些为富不仁者伸张正义。

如今，许多西方汉学家如葛瑞汉（A.C.Graham）、何莫邪（Christoph Harbsmeier）、陈汉生（Chad Hansen）等也都关心墨学的研究；其他像郝大维（David L.Hall）、安乐哲（Roger T.Ames）也曾讨论过墨家复兴的问题，他们在《汉哲学思维的文化探源》中指出：“十六世纪时，对后期墨家的再发现，并不能为这种形式的理性主义取得重要的立足点提供机会。实际上，到了十九世纪和二十世纪，那时只是为了对西方的挑战作出回应，墨家才再一次被加以比较认真的研究。”鸦片战争之后，西学东渐，俞樾为孙诒让《墨子间诂》作序，惊叹找到了安内攘外的法宝。

梁启超在《子墨子学说》中也曾宣称：今日欲救中国“厥惟墨学”。舒大刚指出，由于尚公、重实用的墨家学说与杜威“实用主义”深相契合，因此，胡适与梁启超俱倡复兴墨学。墨翟所创墨家的“兴天下之利”，“兼相爱，交相利”等思想，对于今日地球村的世界公民而言，落实于节约能源、环境保护、和平共存等方面，仍有积极的意义。

五、如何系统把握《墨子》思想？

怎样才能系统性地把握墨子的思想？当然，第一步是要了解《墨子》各篇的思想；接着，是要了解这些思想彼此的关系、这些思想所要解决的是哪些问题；然后，要将这些问题间的关系予以厘清，分辨出哪些是主要问题、哪些是次要问题；进一步设法找出墨子思想中最根本的问题，透过这些问题的整理、关系的厘清，就可以对墨子的思想有全面而系统的了解。

这种问答型的基本结构，可以呈现墨子思路的发展方向，使读者系统地把握墨子思想。其实本书所导读的每一篇，都有自身的内在结构与理路，并与其他各篇有一定的理论关系。这种由点而线、而面，由面而体、由局部而整体的方式，可以帮助读者全面把握墨家思想。若想进一步深入理解、研究，也可以借此作为基础，来一一检视每一篇、每一段的内容。至于希望将墨学思想应用于现代社会的人，则可以从中提炼出超越时空的抽象原则与处世精神，来思考解决现代社会乱象的方法。

本书选录墨子原典有四个原则：普遍性、代表性、相关性与系统性。所谓普遍性，是指在清代孙诒让《定本墨子间诂》十五卷中除第十二卷、十五卷未选注之外，其他十三卷皆有选注；并且，第十二卷中的《贵义》篇，在导论的“墨子事迹”部分也有不少的引述说明；第十五卷的墨家军事思想各篇，在最后《备水》篇的赏析与点评中，也有概要性的说明。所谓代表性，是指在前述墨子其书的五组分类中，每一类都选择具有代表性的篇章注释、语译、赏析与点评。其中第一类有四篇、第二类有十篇、第三类有三篇、第四类有两篇、第五类有两篇，都是墨子各类思想的代表之作，其中第二类的十篇，正是墨子十论的核心思想。所谓相关性与系统性，是指本书所选注导读的各篇，其思想内容彼此相关，并可构成一个具有理论结构的系统。此一系统的四大主题为：

●天下之乱象为何？

●天下何以会乱？

●如何治天下之乱？

●如何实际改善社会大众的生活？

统合这四大主题的根源问题是如何成为明君以治天下之乱，进而实际改善人民生活。也就是《墨子》十论各篇多次提出的：“仁人、圣王之事者，必务求兴天下之利，除天下之害。”在此根源问题与四大主题的理论系统中，集合了本书所导读各篇的思想内涵，并呈现各篇内涵的相关性。本书所导读的各篇有一半以上会将该篇的思路以问答的形式展示出来，这也是本书与一般导读书籍不同的地方，读者们可多加利用。

读者朋友如果有读古文原典的经验或学术背景，可以直接按照各篇的原文顺序研读，先读一遍原文，再依译文、赏析与点评的顺序看下去；如果没有读古文原典的经验背景，则可先看各段译文，对每一篇有一整体概括的认识之后，再依译文、赏析与点评的顺序阅读。因为理解的过程是由部分到整体，再由模糊的整体到清楚的部分，以构建比较清楚的整体；理解是一个整体与部分交互往来的动态过程。掌握各篇的思路之后，你就可以逐

步建构出墨子思想的整体系统。本书的“赏析与点评”会提供《墨子》思路的初步系统模型与发展线索，读者可以参照建构更细致的理论脉络。

写作本书的目的并不止于系统地介绍《墨子》思想，而是期待本书成为一个媒介或契机，从而触发读者自己的思考。希望每一位读者朋友都可以通过这本书进入墨子的思想世界，并对《墨子》或自己的思想有所拓展。

卷一

亲士

本篇导读

“士”本是中国古代社会中具有一定身份地位的社会阶层，在平民之上，贵族之下，后演变为对知识分子的泛称，在《墨经上》有：“任，士损己而益所为也。”本篇《亲士》指出，国君亲近并任用那些有知识、有能力、有节操的人，对于治理好一个国家是非常重要的；而能否任用贤士，则在于国君，国君的胸襟、眼界要宽广，才能成就大事。所谓：“良才难令，然可以致君见尊。”因此，《亲士》篇分析了国君应该如何亲近贤士、了解贤士、任用贤士，可与《尚贤》篇合观，有助于我们了解墨家如何从人才任用方面思考治理国家、平定天下的主张。

入国而不存其士[注]，则亡国矣。见贤而不急[注]，则缓其君矣[注]。非贤无急，非士无与虑国，缓贤忘士而能以其国存者，未曾有也。

1. 存：《说文》：“存，恤问也。”乃体恤关怀之意。
2. 急：快速地把握时机任用。
3. 则缓其君矣：“缓其君”乃《论语·颜渊》篇中孔子所谓“君君、臣臣、父父、子子”。若不能任用贤能者，一个国君要尽其治国职责，就会因缺乏贤人相助而延宕了。

译文

成为一国的统治者，若不关怀贤士，国家就会灭亡。见到贤士而不马上任用，他们就不能为君主分劳解忧。没有比任用贤者更急迫的了，若缺乏具有能力与知识的人，就没有人和君主共同谋划国事。怠慢贤者、遗忘能人而可使国家长治久安，这是从未发生过的事。

昔者文公出走而正天下[注]，桓公去国而霸诸侯，越王勾践遇吴王之丑[注]，而尚摄中国之贤君[注]。三子之能达名成功于天下也，皆于其国抑而大

丑也。太上无败，其次败而有以成，此之谓用民。

1. 文公出走而正天下：文公，指晋文公重耳。晋文公曾为诸侯盟主，因此说正天下。
2. 丑：同于耻，越王勾践战败受到吴王的羞辱。
3. 尚摄：尚，同“上”。摄，通“慑”。指越王的威势足以震慑中原之国的君主。
4. 抑而大丑：是指他们三王都曾在本国遭受到压抑和极大的屈辱。
5. 太上：是指最好的状况。

译文

从前，晋文公曾被迫逃亡国外，后来成为天下盟主；齐桓公曾被迫离开国家，之后却能称霸诸侯；越王勾践战败而受尽吴王的羞辱，但是后来成为威慑中原诸国的贤君。他们三人之所以能成就功业、扬名于天下，是因为他们都能忍辱负重，在国内忍受委屈压抑。由此看来，最好的情况是不遭受失败，其次是虽然先前失败但有办法转败为胜，这种成功就在于善于任用士民。

吾闻之曰：『非无安居也，我无安心也；非无足财也，我无足心也。』是故君子自难而易彼，众人自易而难彼，君子进不败其志，内究其情，虽杂庸民，终无怨心，彼有自信者也。是故为其所难者，必得其所欲焉，未闻为其所欲，而免其所恶者也。是故偪臣伤君，谄下伤上。君必有弗弗之臣，上必有𬣙𬣙之下。分议者延延，而支苟者𬣙𬣙，焉可以长生保国。

1. 自难而易彼：是对自己要求多，而难做到；对别人则要求少。
2. 虽杂庸民：虽然杂处于平庸群众之中。
3. 偪臣：偪，同“逼”。指权臣逼迫。

4. 弗弗：拂逆而敢说正直之言。

5. 谘谘：正直不愿阿谀讨好的人。

6. 分议者延延：分议者，有异议的人。延延，反复辩论。

7. 支苟：支，依孙诒让疑为“交”，苟为敬之坏字。交敬者即交相警诫的人。

译文

我听说：“并不是没有安定的居所，而是自己没有安定之心；并不是没有丰足的财产，而是怀着无法满足的心。”所以君子严以律己，宽以待人。而一般人则宽以律己，严以待人。君子仕进顺利时不改变他所坚持的志向，向内反省；即使杂处于平民百姓之中，也终究没有怨尤之心，他们是有自信的人。所以，凡事能从难处做起，就一定能达成自己的愿望；但却没有听说专挑自己所喜欢的事情，而能免于所厌恶之后果的。所以权臣欺压君主，佞臣伤害君主。君主必须有敢于导正其过失的臣僚，上级必须有直言极谏的下属。分辩议事的人争论锋起，互相警诫者严正以对，这才可以长养民生，保卫国土。

赏析与点评

这里归纳前述晋文公、齐桓公、越王勾践的遭遇，说明在流离困顿时重要的是要有安定的内心，坚持志向，不断反省，不畏艰难，做事要思考长远的结果，并有能力分辨哪些人才是值得亲近的贤士。

臣下重其爵位而不言，近臣则喑[注]，远臣则唫[注]，怨结于民心，谄谀在侧，善议障塞，则国危矣。桀纣不以其无天下之士邪？杀其身而丧天下！故曰：『归国宝[注]，不若献贤而进士。』

1. 喑：形同喑哑般不愿直言。

2. 唫：与“吟”同，噤口。

3. 归国宝：归，通“馈”。馈赠国家的宝物。

译文

如果臣下只以爵禄官位为重，不愿对国事直接表达真实想法，近臣缄默不言，远臣也闭口不语，那么怨恨就会郁结于民心，谄谀阿奉之人围在身边，好的建议被他们妨碍，难以推行，那国家就危险了。桀、纣不是不重视天下之士吗？结果遭杀身之祸而失去天下。所以说：“赠送国宝，不如推荐能者，进用贤士。”

今有五锥，此其铦[注]，铦者必先挫；有五刀，此其错[注]，错者必先靡，是以甘井近竭，招木近伐，灵龟近灼，神蛇近暴[注]。是故比干之殪[注]，其抗也；孟贲之杀[注]，其勇也；西施之沉[注]，其美也；吴起之裂[注]，其事也。故彼人者，寡不死其所长[注]，故曰：『太盛难守也。』

1. 铦：尖锐。
2. 错：磨也，锋利之意。
3. 神蛇近暴：古代天旱，以蛇曝晒于日中求雨。
4. 殪（yì）：与“戮”同。
5. 孟贲：卫国勇士，能生拔牛角。后因与秦武王举鼎而获罪被诛。
6. 西施之沉：吴国灭亡之后，西施遭沉于水中而亡。
7. 吴起之裂：吴起为战国初期兵家代表人物，在楚国变法，后遭车裂之刑。
8. 寡：鲜少之意。

译文

现在有五把锥子，其中一把最尖锐，那么这一把必定先折断；现在有五把刀，一把磨得最锋利，那么这一把必定先损坏，所以甜的水井最易用干，高的树木最易被砍伐，灵验的神龟最先被火灼烧用来占卦，神异的蛇最先被捉去曝晒求雨。所以，比干之死，是因为他耿直抗命；孟贲被杀，是因为他逞一时之勇；西施被沉江而亡，是因为她长得美丽；吴起被车裂，是因为他有事功。这些人很少不是死于他们的所长，所以说：“太盛了就难

以持久了。”

故虽有贤君，不爱无功之臣；虽有慈父，不爱无益之子。是故不胜其任而处其位，非此位之人也；不胜其爵而处其禄，非此禄之主也。良弓难张，然可以及高入深；良马难乘，然可以任重致远；良才难令[注]，然可以致君见尊[注]，是故江河不恶小谷之满己也，故能大。圣人者，事无辞也[注]，物无违也，故能为天下器。是故江河之水，非一源之水也。千镒之裘[注]，非一狐之白也[注]。夫恶有同方取不取同而己者乎[注]？盖非兼王之道也。

1. 良才难令：好的人才不容易驾驭。
2. 致君见尊：致使国君受人尊重。
3. 事无辞也：勇于任事，无所推辞。
4. 千镒之裘：二十四两黄金为一镒，千镒形容极为贵重的皮袄衣裘。
5. 一狐之白：极贵重的白色狐毛所做成的衣裘，是从许多狐狸身上收集白毛制作而成，不是从一只白狐身上取得的。
6. 夫恶有同方取不取同而己者乎：系“夫恶有同方不取而取同己者乎”，意思是，哪有不取合乎道理的意见，只采纳同于自己想法的意见的呢？

译文

因此，即使有贤君，他也不爱无功之臣；即使有慈父，他也不爱无用的孩子。所以，凡是不能胜任其事而占据一个职位的，他就不应居于此位；凡是不能胜任其爵位而平白享受其俸禄的，他就不当享有该俸禄。良弓不容易张开，但射得高、刺得深；良马不容易驾驭，但载得重、行得远；好的人才不容易驾驭，但可以使国君受人尊重。所以，大江大河不嫌小溪灌注在它里面，才能让水量增大。圣人勇于任事，不违背事理，所以能成为治理天下的人才。正因为大江大河里的水，不是从同一水源流入的；价值连城的白狐裘，不是从一只狐狸腋下收集而成的，所以，哪里有与自己相同的意见才采纳，与自己不同但有道理的意见竟不采纳的呢？这不是兼容相爱、统一天下的方法。

赏析与点评

这也是以前段历史上的人物，因为锋芒太露而招致杀身之祸的例证，使贤士因此领悟而收敛、保守；但是另一方面，为人臣下的贤士又不能无功而受禄。因此，为一国之君者，对于深藏不露的能人贤士，要有更大的耐性、更宽广的胸襟，如此才能知人善任。

是故天地不昭昭，大水不潦潦[注]，大火不燎燎[注]，王德不尧尧者[注]，乃千人之长也。其直如矢，其平如砥[注]，不足以覆万物，是故溪陕者速涸[注]，逝浅者速竭[注]，墝埆者其地不育[注]。王者淳泽不出宫中[注]，则不能流国矣[注]。

1. 潦潦：大而静止的积水。
2. 燎燎：明亮的样子。
3. 尧尧：高远的样子。
4. 砥：磨刀石。
5. 陕：同“狭”。
6. 逝：与“澨”同，水涯。
7. 墝埆（qiāo què）：与“硗确”同，指瘠土而多石的地方。
8. 淳泽：淳厚的德泽。
9. 流国：流行于中国。

译文

所以天地不是经常光明，大水也未必永远清澈，大火也不会常盛不灭，君王的德行也不是高远不可及，这样才能做千万人的首领。若像箭一样直，像磨刀石一样平，那就不能覆盖万物了。所以狭隘的山溪干得快，平浅的溪岸枯得早，贫瘠多石的土地五谷不生。做君王的深恩厚泽若只能施及宫中，就不能遍及全国了。

赏析与点评

《亲士》篇在理路上容易给人不连贯的感觉，除了从国君的立场谈如何亲士，也从贤士的角度谈如何与国君相处，其中“五锥”之喻，有道家物极必反的意味，此外墨子何以能知道较其时代为晚的“吴起之裂”，也令人怀疑。因此本篇有可能是墨子弟子所作，所根据的很可能是墨子的早期思想，且有所增补。

修身

本篇导读

本篇谈的是“君子之道”，也就是一个君子立身处世所应遵循的原则，在各种不同的情境中都有两种相对的状况，从墨家的取舍中，我们可以思考其价值标准为何。此外，既然以“修身”为篇名，也就意味着墨家提醒一个人如何从较差的一端朝向理想的一端努力，进而成为名实合一的君子。

君子战虽有陈[注]，而勇为本焉。丧虽有礼，而哀为本焉。士虽有学，而行为本焉。是故置本不安者，无务丰末[注]。近者不亲，无务来远。亲戚不附，无务外交。事无终始，无务多业[注]。举物而闇[注]，无务博闻。

1. 陈：与“阵”同，迎敌接战的阵式。
2. 置本不安者，无务丰末：置，通“植”。种树若没有做好扎根的工作，就不可能使其枝叶茂盛。
3. 事无终始，无务多业：做事情若不能把握本末始终，就不必谈开展业务。
4. 举物而闇：闇与“暗”同。举出一件事，自己却弄不清楚。

译文

君子作战虽用阵势，但必以勇敢为根本。办丧事虽讲究礼仪，但必以哀痛为根本；做官虽然讲学识，但必以德行为根本。所以扎根不牢固的，就不必谈什么枝叶繁盛。周遭的人不能亲近，就不必谈什么招徕远方之民。亲戚不能使之归附，就不必谈什么广结外人。做一件事情不能把握本末始终，就不必谈什么开展业务。举出一件事自己尚且弄不明白，就不必谈什么广见博闻。

赏析与点评

此处从许多不同的现象归纳出共通的道理，战争、丧礼、学识都有各自的根本，有了根本，才会有细枝末节和发展历程；先做什么，后做什么，也因为本末的关系而有先后的不同。其中“近者不亲，无务来远。亲戚不附，无务外交”，是探讨墨家“兼爱”思想在实践层次上的重要根据。

是故先王之治天下也，必察迩来远，君子察迩而迩修者也。见不修行，见毁，而反之身者也，此以怨省而行修矣。谮慝之言，无入之耳，批扞之声，无出之口，杀伤人之孩，无存之心，虽有诋讦之民，无所依矣。

1. 察迩：察，省察。迩，与“近”同。修：与“治”同。
2. 见不修行：看见行为不检点。
3. 见毁：遭遇别人的诋毁。
4. 反之身者也：自我反省与检讨。
5. 谮慝（zèn tè）：邪恶毁谤。
6. 批扞（hàn）：批评干扰。
7. 孩：念头。
8. 诋讦（jié）：诋毁谩骂，揭人隐私。

译文

所以先王治理天下，必定要明察左右而招徕远人。君子能明察自己身边的人，左右之人也就能修养自己的品行了。君子发现他人的品行不良而受人诋毁，那就应当自我反省检讨，因而埋怨减少而品德日修。谗害诽谤之言不入于耳，攻击他人之语不出于口，伤害他人的念头不存于心，这样，即使遇到好诋毁、攻击的人，对方也无从施展了。

故君子力事日强，愿欲日逾，设壮日盛。君子之道也，贫则见廉，富则见义，生则见爱，死则见哀。四行者不可虚假，反之身者也。藏

于心者，无以竭爱。动于身者，无以竭恭。出于口者，无以竭驯[注]。畅之四支，接之肌肤，华发隳颠[注]，而犹弗舍者，其唯圣人乎！

1. 力事日强：努力工作，能力越发强大。
2. 愿欲日逾：逾，同“越”，进。指志向远大。
3. 设壮：张之锐云：“与设备同。”毕沅云：“疑作饰庄。”修养之意，乃品性的表现。
4. 竭驯：竭，缺乏。驯，雅驯，乃善之意。
5. 华发隳颠：隳与“堕”同。白发脱落而秃的样子。

译文

所以君子勤奋从事，力量会日益强大，志向、理想日益远大，庄敬的品行也日益完善。君子之道表现在：贫穷时表现出廉洁，富足时表现出公义，对生者表现出慈爱，对死者表现出哀痛。这四种品行不能是虚情假意，而要发自内心。内心不缺乏仁爱之意，身体行动不缺乏恭敬的态度，口中的表达不缺乏合理之善言。各种品行畅达于四肢，交接于肌肤，直到白发秃顶之时仍不舍弃，大概只有圣人能做得到吧！

赏析与点评

修身的原则在于由近及远，反求诸己，心存善良的动机，无畏外在的压力，不受贫贱富贵的影响而失去真诚之心，爱护百姓，真情以对，由内而外，持之以恒。这是墨子思想受儒家影响的部分。

志不强者智不达，言不信者行不果。据财不能以分人者，不足与友。守道不笃，遍物不博[注]，辩是非不察者，不足与游。本不固者末必几[注]，雄而不修者[注]，其后必惰，原浊者流不清，行不信者名必秏[注]。名不徒生而誉不自长，功成名遂，名誉不可虚假，反之身者也。务言而缓行，虽辩必不听。多力而伐功[注]，虽劳必不图[注]。慧者心辩而不繁说，多力而不伐功，此以名誉扬天下。言无务为多而务为智，无务为文而务为察。故彼智无察[注]，在身而情[注]，反其路者也[注]。善无主于心者不留，行莫辩

于身者不立。名不可简而成也，誉不可巧而立也，君子以身戴行者也注。思利寻焉注，忘名忽焉注，可以为士于天下者，未尝有也。

1. 遍物不博：遍，周遍。对于普遍事务不能博通其理。
2. 几：与“危”同。
3. 雄：勇锐之意。
4. 秏：与“耗”同。败之意。
5. 伐功：夸耀其功劳。
6. 图：谋取之意。
7. 彼：毕沅云：“彼”应为“非”。
8. 情：孙诒让云：“情”应作“惰”，形近之误。
9. 路：当为“务”。
10. 以身戴行：戴，与“载”同。指言行合一。
11. 寻：看重而搜寻。
12. 忽：忽视。

译文

意志不坚定的，智慧一定不高；说话不讲信用的，行动一定不果敢。拥有财富而不肯分给别人的，是不能和他交朋友的。守道不坚定、阅历不广博、辨别是非不清楚的，不值得和他交游。根本不牢固的，枝节必危险。勇敢却不注重品行修养的，日后必定怠惰。水源混浊的河流，其水必不清澈。行为无信用的人，其名声必破败。名声不会无故产生，声誉也不会自己增长，功成了必然名就，名誉不可虚假，必须反求诸己。只会说而行动迟缓的人，虽然能说巧辩，但没有人愿意听信他。出力多而自夸功劳的人，虽劳苦而不可取。有智慧的人心里明白而不多说，努力做事而不夸耀自己的功劳，因此成为天下有名的人。说话不图繁多而讲求智慧，不图文采而讲求明白。所以若没有智慧又不能明察，加上自身又懒惰，则必会背离正道。善行不从内心生出就不能保留，行为不由本身明辨就不能树立，名望不会轻易获得，声誉更不能用投机取巧的方式得到，君子是言行合一的。以图利为重，忽视立名，以为这样可以成为天下贤士的人，还不曾有

过。

赏析与点评

本篇让我们看到墨家对于人的多方面观察，包括身与心、意志与理性、言与行、本与末、名与实。必须注意这些相对概念的相关性与一致性，不能只看重表面的虚荣，而应注重根本的实质。

同时，墨家也注意到事态的发展性，许多事情都受到之前因素的影响，所以若希望有好的结果，就必须在事态发展之初就好好下功夫，修身的重点就在于此了。

所染

本篇导读

本篇是用染丝为喻，白丝受到不同染料的浸染，颜色也会跟着改变，就好像天子、诸侯、士君子受到外在环境中的臣僚、部属、朋友的影响，也会改变原本的个性，而有不同的行为，产生不同的后果。

此篇与《亲士》、《尚贤》两篇的思想相关，《亲士》篇指出由贤士来担任管理者，对于国家的发展兴盛有正面价值，因此国君必须要亲近贤士；《尚贤》篇则论及贤士的特质，以及国君要如何任用贤士。本篇则以对比的方式指出国君周遭的大臣有好有坏，如果受到好的影响则可以使国家兴盛、事业发达，倘若受到坏的影响则会造成国家衰败、性命不保，因此，天子、诸侯、士君子必须谨慎地任用贤士、结交朋友。

子墨子言[注]见染丝者而叹曰：『染于苍则苍，染于黄则黄。所入者变，其色亦变。五入必[注]，而已则为五色矣。故染不可不慎也。』

1. 言：孙诒让认为是衍文，应删。
2. 五入必：五入与五次同，必即毕。

译文

我们的老师墨子，他看见别人染丝而感叹：“丝若染了青色颜料就变成青色，染了黄色颜料就变成黄色。放进不同的染料中，丝的颜色也跟着变化。经过五次之后，颜色也就变换了五次。所以染色这件事是不可不谨慎的。”

非独染丝然也，国亦有染。舜染于许由、伯阳[注]，禹染于皋陶、伯益[注]，汤染于伊尹、仲虺[注]，武王染于太公、周公[注]。此四王者所染当，故王天下，立为天子，功名蔽天地[注]。举天下之仁义显人，必称此四王者。

1. 许由、伯阳：许由为唐尧时高士，尧曾聘之而不至。伯阳乃尧时贤人。
2. 皋陶、伯益：皋陶为舜、禹属下之能臣。伯益名大费，佐禹治水有功。
3. 伊尹、仲虺：伊尹又名尹挚，是商汤重用的贤臣。仲虺是商汤的左相，《尚书》有《仲虺之诰》。
4. 太公、周公：太公即姜太公，名尚，又称吕望，是周武王的能臣。周公即周公姬旦，是周武王的弟弟，世称贤德。
5. 蔽：与“极”同。

译文

不仅染丝如此，治国者也会有“染”。舜被许由、伯阳所染，禹被皋陶、伯益所染，汤被伊尹、仲虺所染，武王受姜太公、周公所染。这四位君王因为所染得当，所以能统一天下，被立为天子，功名远扬天下各方，凡是提起天下著名的仁义之人，必定要称颂这四位帝王。

夏桀染于干辛、推哆[注]，殷纣染于崇侯、恶来[注]，厉王染于厉公长父、荣夷终[注]，幽王染于傅公夷、蔡公谷[注]。此四王者所染不当，故国残身死，为天下僇[注]。举天下不义辱人，必称此四王者。

1. 干辛、推哆：干辛为桀之谀臣。推哆，古书也作“雅侈”、“推侈”，是夏桀的力士。
2. 崇侯、恶来：崇侯，为崇国侯爵，名虎，商纣王的佞臣。恶来，姓嬴，商纣王的力士。
3. 厉公长父、荣夷终：厉公长父，一作虢公长父。虢，国名，厉为其谥，厉公长父是周厉王的佞臣。荣夷终，即荣夷公，《史记》：“厉王好利，近荣夷公。”
4. 傅公夷、蔡公谷：傅公夷，无考，可能是当时的谀臣。蔡公谷依《吕氏春秋》当作祭公敦，为周卿士，“祭”为周畿内国。

5.　　僇：同“戮”。

译文

夏桀被干辛、推哆所染，殷纣被崇侯、恶来所染，周厉王被厉公长父、荣夷公所染，周幽王被傅公夷、祭公敦所染。这四位君王因为受到周遭臣子的不当影响，结果身死国亡，贻羞天下。凡是提起天下不义可耻之人，必定要说到这四王。

齐桓染于管仲、鲍叔，晋文染于舅犯、高偃注，楚庄染于孙叔、沈尹注，吴阖闾染于伍员、文义注，越勾践染于范蠡、大夫种注。此五君者所染当，故霸诸侯，功名传于后世。

1.　　舅犯、高偃：舅犯即狐偃，字子犯，晋文公之舅，故称舅犯，曾随文公流亡并辅佐他称霸。高偃，即郭偃，是晋国大夫。

2.　　孙叔、沈尹：孙叔即孙叔敖，是楚国有名的贤相。沈尹，名蒸，一作茎，沈为封邑，尹为其官。

3.　　伍员、文义：伍员即伍子胥，本是楚人，逃到吴国，辅佐阖闾、夫差，是有名的忠臣。文义，《吕氏春秋》作“文之仪”，阖闾曾尊他为师。

4.　　范蠡、大夫种：范蠡是越王勾践的大臣，帮助越国转败为胜。大夫种，即文种，本是楚人，辅佐勾践转弱为强。

译文

齐桓公被管仲、鲍叔牙所染，晋文公被舅犯、高偃所染，楚庄王被孙叔敖、沈尹茎所染，吴王阖闾被伍子胥、文之仪所染，越王勾践被范蠡、文种所染。这五位君主因为所染得当，所以能成就霸业，名声传于后世。

范吉射染于长柳朔、王胜注，中行寅染于籍秦、高强注，吴夫差染于王孙雒、太宰嚭注，智伯摇染于智国、张武注，中山尚染于魏义、偃长注，宋康染于唐鞅、佃不礼注。此六君者所染不当，故国家残亡，身为

刑戮，宗庙破灭，绝无后类，君臣离散，民人流亡，举天下之贪暴苛扰者，必称此六君也。凡君之所以安者，何也？以其行理也，行理性于染当注。故善为君者，劳于论人，而佚于治官。不能为君者，伤形费神，愁心劳意，然国逾危，身逾辱。此六君者，非不重其国、爱其身也，以不知要故也。不知要者，所染不当也。

1. 范吉射：即范昭子，范献子鞅的儿子，是春秋后期晋国范氏的首领。长柳朔、王胜：长柳朔，《左传》及《吕氏春秋》作张柳朔。王胜，一作王生，与张柳朔皆为范吉射的家臣。
2. 中行寅：即荀文子，晋大夫中行穆子的儿子，是春秋后期晋国中行氏的首领。籍秦、高强：籍秦是晋大夫籍游之孙、籍谈之子。高强，本是齐人，逃到晋国做中行寅的家臣。
3. 王孙雒、太宰嚭：王孙雒是吴国大臣。太宰嚭，本是楚国伯州犁的孙子，入吴国为太宰，吴败越，他建议同越国讲和，后来越国反击，致使吴国灭亡。
4. 智伯摇：“摇”一本作瑶，即智襄子，是春秋后期晋国智氏的首领，曾掌大权，后被韩、赵、魏三家所灭。智国、张武：智国即智伯国，智氏的族人。张武即长武子，智伯的家臣。
5. 中山尚：战国时代中山国的国君，孙诒让以为其或即中山桓公。魏义、偃长：为中山尚的两个臣子。
6. 宋康：即宋康王，名偃，是宋国末代国君，后来被齐湣王所灭。唐鞅、佃不礼：唐鞅为宋康王相，唆使康王诛杀无辜，后来自己也被康王所杀。佃不礼，也作田不礼，宋康王的臣子。
7. 性：毕沅认为应为“生”。

译文

范吉射被长柳朔、王胜所染，中行寅被籍秦、高强所染，吴王夫差被王孙雒、太宰嚭所染，智伯摇被智国、张武所染，中山尚被魏义、偃长所染，宋康王被唐鞅、佃不礼所染。这六位君主因为受到不当的影响，所以国破家亡，身受刑戮，宗庙毁灭，子孙灭绝，君臣离散，百姓逃亡。凡是提起天下贪暴苛刻的人，必定会提到这六位君主。大凡人君能够安定，是什么原因呢？是因为他们行事合理。而行事合理源于所染得当。所以善于做国

君的，选拔人才甚为费力，实际用人时反而闲逸。不善于做国君的，劳神伤身，用尽心思，然而国家却更危险，自己反而更受屈辱。上述这六位国君，并非不重视他们的国家、不爱惜他们的身体，而是因为他们不知道治国要领的缘故。所谓不知道治国要领，就是受到不当的熏染、影响而不自知。

非独国有染也，士亦有染。其友皆好仁义，淳谨畏令注，则家日益，身日安，名日荣，处官得其理矣，则段干木、禽子、傅说之徒是也注。其友皆好矜奋注，创作比周注，则家日损、身日危，名日辱，处官失其理矣，则子西、易牙、竖刀之徒是也注。《诗》曰：『必择所堪注。』必谨所堪者，此之谓也。

1. 淳谨畏令：淳厚谨慎，恪守法令。
2. 段干木、禽子、傅说：段干木，复姓段干，名木，子夏的学生，品行高尚。禽子，禽滑厘，墨子的弟子。傅说，原为筑墙之奴隶，有才能，被殷高宗武丁任命为相。
3. 矜奋：矜，妄自尊大。指狂妄。
4. 创作比周：创作，指胡作非为。比周，乃结党营私之意。比，近。周，密。
5. 子西、易牙、竖刀：子西，楚公子申，曾信用白公胜，后来白公胜叛乱，他反而被杀。易牙、竖刀（也作刁），二人皆齐桓公之幸臣。
6. 堪：与“湛”同，染之意。

译文

不仅国君受“染”的影响，士人也一样。一个人所交的朋友都爱好仁义，都淳朴谨慎，恪守法令，那么他的家道就日益兴盛，身体日益安然，名声日益荣耀，居官治政也合于正道了，如段干木、禽子、傅说等人即属这类朋友。一个人所交的朋友若都不安分守己，胡作非为结党营私，那么他的家道就日益衰落，性命就日益危险，名声就日益低落，居官治政也不得其道，如子西、易牙、竖刀等人即属此类朋友。《诗经》上说：“染东西时必须选好染料。”所谓谨慎选好染料，正是这个意思。

赏析与点评

整篇读下来可以看到墨子用的是归纳法来说明“所染”的重要，天子方面，他在正反两方面分别列举了四王；诸侯方面，正面案例列举了五君，负面案例列举了六君；士方面则在正反两方各举了三个例证。而所谓的正面评价就是仁义，反面则是不义；正面所染恰当的结果是他们王天下、霸诸侯、家益、身安、名荣、得理，反面所染不当则造成国残身死、国危、身辱、家损、身危、名辱、失理。从上述的归纳、比较来看，墨家认为一个领导者或有影响力的人，绝不能忽视周遭环境、人物对他的影响，至于天子、诸侯则更要亲近、任用仁义的贤者，这样做才是治国的根本。

法仪

本篇导读

墨子主张世间一切行事，必定得有个法则或标准，各种工匠必须借规、矩、绳、悬等测量工具来完成他们的工作，治理天下的君主也必须要有可以依据的法度、原则。一般人或许会以父母、师长、国君的行事为人作为模范，但是墨子认为这些人的仁德有限，并不足以成为普遍的标准，只有“天”才足以作为治理天下的终极标准。为什么“天”可以作为最高的准则？“天”有哪些特性？“天”与“人”有什么关系？这是《法仪》篇所要强调的重点。《法仪》篇与《天志》篇有密切的关系，“法仪”或“天志”是墨子兼爱、非攻、尚同等思想的根据，因此是墨学理论的基础。

子墨子曰：天下从事者，不可以无法仪[1]，无法仪而其事能成者无有也。虽至士之为将相者[2]，皆有法；虽至百工从事者，亦皆有法。百工为方以矩，为圆以规，直以绳，正以县[3]。无巧工不巧工，皆以此五者为法[4]。巧者能中之，不巧者虽不能中，放依以从事[5]，犹逾己[6]。故百工从事，皆有法所度[7]。今大者治天下，其次治大国，而无法所度，此不若百工辩也[8]。

1. 法仪：法度、仪表，衡量事物的标准。
2. 至士：最优秀的人。
3. 县：同“悬”，即用线悬物，测定墙面是否垂直的仪器。
4. 此五者为法：前述“为方以矩，为圆以规，直以绳，正以县”只有四者，孙诒让说据《考工记》应还有“平以水”。
5. 放依以从事：放即“仿”。仿效依照上面五种方法来做。
6. 逾己：胜过自己不用工具的能力。
7. 度：衡量。
8. 辩：即明辨、明显之意。

译文

我们的老师墨子说：所有办事的人，不能没有标准、法则；没有法则而能把事情做好，是不可能的。即使最优秀的士人做了将相，他也必须遵从法则；即使从事各种行业的工匠，也都有法度。工匠们用矩画成方形，用圆规画成圆形，用绳墨画成直线，用悬锤定好偏正（用水平器定好平面）。不论是巧匠还是一般工匠，都要以这五者作为法则。巧匠能准确达到这五者的标准，一般工匠虽达不到这样的水准，但仿效依照这五种标准来做，还是要胜过自身本来的能力。所以工匠们制作物品时，都是遵行法则来度量。现在大的方面如治天下，其次如治大国，却没有标准、法则，这就显而易见地不如工匠了。

赏析与点评

工匠能做出精美的器具，在于使用精准的测量工具，测量工具的功能在于操作的便利性与结果的准确性和客观性，也就是说，任何人使用该法度，都要比不使用测量工具而凭自己主观的技术要来得好，这也就是文中所谓："巧者能中之，不巧者虽不能中，放依以从事，犹逾己。"这类比于治国则是，治国者也有巧者不巧者，有些人能力强，有些人能力弱，墨家认为，不论治理的人能力好坏，若能依照一种客观、有效的统治规范，就能将国家治理好。

然则奚以为治法而可[注]？当皆法其父母奚若[注]？天下之为父母者众，而仁者寡，若皆法其父母，此法不仁也。法不仁不可以为法，当皆法其学奚若[注]？天下之为学者众，而仁者寡，若皆法其学，此法不仁也。法不仁不可以为法，当皆法其君奚若？天下之为君者众，而仁者寡，若皆法其君，此法不仁也。法不仁不可以为法。故父母、学、君三者，莫可以为治法。

1. 治法：治理国家的方法或法则。
2. 奚若：即口语的"怎么样"。
3. 学：所学习的人，即老师。

译文

那么，用什么作为治理国家的标准、法则才行呢？以自己的父母为法则，何如？天下做父母的人很多，但真正仁爱的却很少。倘若人人都以自己的父母为法则，这实为效法不仁。效法不仁，这当然是不可以的。以自己的师长为法，何如？天下做师长的人很多，但真正仁爱的却很少。倘若人人都以自己的师长为法则，这实为效法不仁。效法不仁，这当然是不可以的。以自己的国君为法则，何如？天下做国君的人很多，但真正仁爱的却很少。倘若人人都以自己的国君为法则，这实为效法不仁。效法不仁，这当然是不可以的。所以父母、师长和国君三者，都不可以作为治理国家的标准。

然则奚以为治法而可？故曰莫若法天。天之行广而无私，其施厚而不德注，其明久而不衰，故圣王法之。既以天为法，动作有为必度于天注，天之所欲则为之，天所不欲则止。然而天何欲何恶者也？天必欲人之相爱相利，而不欲人之相恶相贼也。奚以知天之欲人之相爱相利，而不欲人之相恶相贼也？以其兼而爱之，兼而利之也。奚以知天兼而爱之，兼而利之也？以其兼而有之，兼而食之也。

1. 不德：不自以为有德。
2. 动作有为：所有活动作为。

译文

那么用什么作为治理国家的法则、标准才行呢？最好是以天为标准、法则。天的运行广大而无私，它施恩深厚而不居功，它的光明久照而不衰，所以圣王以它为法则。既然以天为法则，行事作为就必须以天为标准。天所希望的就去做，天不希望的就应禁止。那么天希望什么、不希望什么呢？天必然希望人们相爱相利，而不希望人们相互厌恶、彼此残害。如何知道天希望人们相爱相利，而不希望人们相互厌恶和残害呢？因为天是普遍爱所有人和利所有人的。怎么知道天是普遍爱所有人和利所有人呢？因为人类都属于天所有，天普遍养育所有的人。

赏析与点评

墨家认为客观的管理法度、标准，必须是至仁者，父母、老师、君王都达不到这个标准，只有天的大爱具有普遍性、客观性、恒久性，才

足以作为所有统治者的法度与标准。

今天下无大小国，皆天之邑也。人无幼长贵贱，皆天之臣也。此以莫不犓羊注、豢犬猪注，絜为酒醴粢盛注，以敬事天，此不为兼而有之，兼而食之邪？天苟兼而有食之，夫奚说以不欲人之相爱相利也！故曰爱人利人者，天必福之；恶人贼人者，天必祸之。曰杀不辜者，得不祥焉。夫奚说人为其相杀而天与祸乎？是以知天欲人相爱相利，而不欲人相恶相贼也。

1. 犓羊：应为刍牛羊。刍是用草、茎喂牛羊。
2. 豢：置圈以谷类喂养牲畜。
3. 絜：同“洁”。醴：甜酒。粢：供祭祀用的稻饼。盛：放祭品的器皿。

译文

现在天下不论大国小国，都是天的国家。人不论长幼贵贱，都是天的臣民。因此人无不喂牛羊、豢养猪狗，准备好洁净的酒食黍稷米饼等祭品，以恭敬事天。这难道不是天拥有全人类并供给人类食物的明证吗？天既然拥有全人类又供给人们食物，怎能说天不要人们相爱相利呢！所以说爱人利人的人，天必定赐给他福分；厌恶和残害别人的人，天必定降祸给他。所以说杀害无辜的人，会得到不祥的后果。为何说人若相互残杀，天就降灾祸给他呢？这是因为（我们）知道天希望人们相爱相利，而不希望人们相互厌恶和彼此残害。

赏析与点评

人与天的关系是相当密切的，人的生存、发展都与“天”有着密切的联系，天普遍地爱所有的人，人也对天表达酬谢。天是慈爱的、公义的，因此对于那些残害无辜的人，天必定予以惩罚。

昔之圣王，禹、汤、文、武，兼爱天下之百姓，率以尊天事鬼，其利人多，故天福之，使立为天子，天下诸侯皆宾事之。暴王桀、纣、幽、厉，兼恶天下之百姓，率以诟天侮鬼注。其贼人多，故天祸之，使遂失其国

家注，身死为僇于天下。后世子孙毁之注，至今不息。故为不善以得祸者，桀、纣、幽、厉是也；爱人利人以得福者，禹、汤、文、武是也。爱人利人以得福者有矣，恶人贼人以得祸者亦有矣！

1. 诟：辱骂。
2. 遂：同“坠”，陨落。
3. 毁：诋毁。

译文

从前的圣王夏禹、商汤、周文王、周武王，爱护全天下的百姓，带领他们崇敬上天，侍奉鬼神。他们给人们带来许多利益，所以天降福给他们，立他们为天子。天下的诸侯，都恭敬地服侍他们。暴虐的君王夏桀、商纣、周幽王、周厉王，厌恶全天下的百姓，带领他们咒骂上天，侮辱鬼神。他们残害的人很多，所以天降祸给他们，使他们丧失了国家，身死还要受辱于天下。后代子孙诅咒他们，至今不休。所以做坏事而得祸的，夏桀、商纣、周幽王、周厉王就是典型；爱人利人而得福的，夏禹、商汤、周文王、周武王则是典型。爱护人、帮助人而得福报的比比皆是，厌恶人、残害人而得灾祸的，也是大有人在！

赏析与点评

除了用类比法来论述必然的道理之外，墨家也常用历史上已经发生过的事实作为例证：古代的圣王、暴王的施政成败与他们是否以“天”为法仪有决定性的关系。整篇读下来我们可以看出，墨家在政治思想上已经有从人治向以客观标准治理的方向转变。虽然这个客观标准还有以人格天的内涵，但是以“天”作为法仪，就已经隐含着未来朝向法治开展的可能性。

以下我们也用一种标准化的方式来理解墨家的思想，这种方法就是将墨家的文章各段转换成问答的形式，以帮助我们了解墨家的理路为何。

1.百工如何完成他们的工作？利用规、矩、绳、悬、水平等法度。

2.办成一件大事，如治天下、治大国，其重要条件是什么？治理所需的法仪或标准。

3.有哪些人也许能够作为法仪？父母、老师、国君、天。

4.真正能作为法仪的是什么？天。

5.“天”具有哪些特性？仁、普遍的爱、标准明确、恒久性，有所欲恶。

6.“天”之所欲、所恶为何？欲人相爱、相利，不欲人相恶、相贼。

7.“天”与人的关系如何？兼而爱之、有之、食之，人乃天之臣民。

8.各国与“天”的关系是什么？皆天之都邑。

9.为“天”所欲该如何做？其结果如何？兼爱天下百姓，尊天事鬼。结果是被立为天子，如禹、汤、文、武等圣王。

10.为“天”所恶的作为与结果如何？兼恶天下百姓，诟天侮鬼，天祸之。下场将如桀、纣、幽、厉等暴王。

卷二

尚贤上

本篇导读

墨家的尚贤思想是为了更好地治理国家，因为在古代，贵族若不能任用贤能的人担任官职，便会导致社会秩序紊乱，所以墨子主张必须任用有能力的贤者来担任管理者。在这一篇当中，墨子首先说明了贤人的内涵。怎样才算是贤能的人呢？墨子认为，贤人必须要具备深厚的德行，有很好的沟通表达能力，此外还必须拥有丰富的知识。

“尚贤”就是要崇尚那些贤能的人，给予他们高官厚禄，并赋予他们任事的责任和决断事务的权力。倘若国家的各级管理阶层都是贤能的人，就能使国家富有、人民众多、治安良好。

子墨子言曰：『今者王公大人为政于国家者，皆欲国家之富，人民之众，刑政之治[注]，然而不得富而得贫，不得众而得寡，不得治而得乱，则是本失其所欲[注]，得其所恶，是其故何也？』子墨子言曰：『是在王公大人为政于国家者，不能以尚贤事能为政也。是故国有贤良之士众，则国家之治厚[注]；贤良之士寡，则国家之治薄[注]。故大人之务，将在于众贤而已[注]。』

1. 刑政：泛指政治事务。
2. 本失其所欲：应为“失其本所欲”。
3. 厚：根基稳定。
4. 薄：单薄脆弱。
5. 众：为动词，乃增加之意。

译文

我们的老师墨子说：“现在王公大人治理国家，都希望国家富强，人民众多，刑政治理得好，然而实际情况却是国家不得富强反而贫困，人口不得增多反而减少，国家治理不好反而混乱，失去本来所希望的，而得到所厌

恶的，这是什么原因呢？”我们的老师墨子说：“这是因为王公大人治理国家不能做到尊敬贤者，任用有能力的人。在一个国家中，如果贤良之士多，那么国家就会政绩好而稳定；如果贤良之士少，那么国家就会政绩差而脆弱。所以王公大人的当务之急，就是使贤人增多而已。”

曰：『然则众贤之术将奈何哉？』子墨子言曰：『譬若欲众其国之善射御之士者[注]，必将富之，贵之，敬之，誉之，然后国之善射御之士，将可得而众也。况又有贤良之士：厚乎德行，辩乎言谈，博乎道术者乎，此固国家之珍，而社稷之佐也[注]，亦必且富之，贵之，敬之，誉之，然后国之良士[注]，亦将可得而众也。』

1. 善射御之士：精于射箭、驾马车技术的人。
2. 社稷之佐：国家的辅佐者。
3. 良士：善良而又有能力的人。

译文

有人问：“那么，使贤人增多的方法是什么呢？”我们的老师墨子说：“譬如要使一个国家善于射御之人增多，就必须使他们富裕，使他们显贵，尊敬他们，赞誉他们，如此之后，国家善于射御的人就会增多了。何况还有贤良之士：他们德行敦厚，道德操守良好；言谈辩论，沟通能力强；道术宏博，知识丰富。他们确实是国家的珍宝、社稷的良佐呀！也必须使他们富裕，使他们显贵，尊敬他们，赞誉他们，如此之后，国中善良而又有能力的人也就会增多了。”

赏析与点评

墨家从为政的目的、达成目的的方法以及方法中的因果关系进行说明。治理国家的目的在于国富、民众、刑治，而达成的方法在于由贤能的人来治理；至于使贤能的人众多的方法则在于对其物质层面、心理层面、社会地位的提升。

是故古者圣王之为政也，言曰：『不义不富，不义不贵，不义不亲，不义

不近。』是以国之富贵人闻之，皆退而谋曰：『始我所恃者，富贵也，今上举义不辟贫贱[注]，然则我不可不为义。』亲者闻之，亦退而谋曰：『始我所恃者，亲也，今上举义不辟疏，然则我不可不为义。』近者闻之，亦退而谋曰：『始我所恃者，近也，今上举义不避远，然则我不可不为义。』远者闻之，亦退而谋曰：『我始以远为无恃，今上举义不辟远，然则我不可不为义。』逮至远鄙郊外之臣[注]、门庭庶子[注]，国中之众、四鄙之萌人[注]，闻之皆竞为义。是其故何也？曰：上之所以使下者，一物也；下之所以事上者，一术也。譬之富者有高墙深宫，墙立既[注]，谨上为凿一门[注]，有盗人入，阖其自入而求之，盗其无自出。是其故何也？则上得要也[注]。

1. 辟：与“避”同。
2. 远鄙郊外：鄙，边邑。郊外，据《尔雅》，城都之外称郊。郊之范围，据郝懿行注，谓王畿千里，则范围在百里之内；王畿百里则范围在十里之内。郊外，谓远在国都之外。
3. 门庭庶子：古代公族和卿大夫的儿子，宿卫宫中的叫士庶子。宿卫位置皆在内外朝门庭之间，故称为门庭庶子。
4. 四鄙之萌人：四鄙，指国家四边疆界之内。萌，指农民，通“氓”。
5. 墙立既：应为“墙既立”之误倒。
6. 谨上：应作“仅止”。《墨子·辞过》篇有：“谨此则止。”谨通“仅”，意指在墙间仅开一门，不敢多为门户。
7. 要：要领、扼要。

译文

所以古时圣王为政，说道：“不义的人不使他富裕，不义的人不使他显贵，不义的人不与之相亲，不义的人不与之接近。”所以国家中富贵的人听到了，都退下来思考：“当初我所倚仗的是富贵，现在上面举义而不避贫贱，那我不可不为义。”原本亲近君王的人听到了，也退下思考：“当初我所倚仗的是与君王有亲近关系，现在上面举义而不避疏远，那我不可不为义。”其他关系相近的人听到了，也退下思考：“当初我所倚仗的是与君王关系亲近，现在上面举义而不避远人，那我不可不为义。”关系疏远的

人听见了，也退下思考：“当初我以为与君王太疏远而无所倚仗，现在上面举义而不避远，那我不可不为义。”从边鄙郊外的臣僚到宫廷宿卫人员，国都的民众、四野的农民，听到都争先为义，这是什么原因呢？这是因为君上用来支使臣下的是一件事，臣下用来侍奉君上的也是同一条道术。这好比富人有高墙深宫，墙已经立好了，仅在上面开一个门，有强盗进来了，关掉他进入的那扇门来捉拿，强盗就无路可逃了。这是什么缘故呢？这就是在上位的管理者得到了要领。

赏析与点评

此处进一步指出贤能者增多的背后有着更深一层的价值观，其标准在于“义”，这也是检验贤良之士的唯一标准。贤者之“义”在《墨经》中的定义是：能立志为天下人谋福利，并且切身去实践此一目标。圣王施政，必须要形成一种追求践行“义”的风气，使所有臣民都受此风气的影响，如此社会上的贤良之士自然就会增多。

故古者圣王之为政，列德而尚贤(注)，虽在农与工肆之人(注)，有能则举之，高予之爵，重予之禄，任之以事，断予之令(注)，曰：『爵位不高则民弗敬，蓄禄不厚则民不信，政令不断则民不畏。』举三者授之贤者，非为贤赐也(注)，欲其事之成。故当是时，以德就列，以官服事，以劳殿赏(注)，量功而分禄。故官无常贵，而民无终贱，有能则举之，无能则下之，举公义，辟私怨(注)，此若言之谓也。故古者尧举舜于服泽之阳(注)，授之政，天下平；禹举益于阴方之中(注)，授之政，九州成；汤举伊尹于庖厨之中(注)，授之政，其谋得；文王举闳夭、泰颠于罝罔之中(注)，授之政，西土服。故当是时，虽在于厚禄尊位之臣，莫不敬惧而施(注)，虽在农与工肆之人，莫不竞劝而尚意(注)。

1. 列德：以德行高下论居官位次。
2. 工肆之人：市场中的工匠。
3. 断予之令：断，与“决”同。给予决断事情的权力。
4. 非为贤赐：赐，与“惠”同。不仅因为他的贤良而赏赐。

5. 以劳殿赏：以功劳定奖赏。殿乃定之意。

6. 辟私怨：避免私人的因素纠葛。

7. 服泽之阳：服泽，古地名。阳为山的南面或水的北面。

8. 益：即伯益，为舜典掌三礼之臣。阴方：古地名，未详其所。

9. 闳夭、泰颠：皆文王贤臣，一说泰颠即太公望。罝（jū）罔：罝，捕兔子的工具。罔，罗鸟的工具。

10. 施：与“惕”同。敬惧之意。

11. 意：孙诒让认为乃“悳”字之误。悳，古“德”字。

译文

所以古时圣王为政，任德尊贤，即使是从事农业或手工业、经商的人，有能力的就举用他，给他高的爵位，给他丰厚的俸禄，给他任务为民办事，给他权力足以贯彻命令。否则，爵位不高，民众对他就不会敬重；俸禄不丰厚，民众对他就不信任；权力不大，民众对他就不畏惧。拿这三种东西给予贤人，并不是对贤人予以无端的赏赐或恩惠，而是要他将事情办成。所以在那时，根据德行高低来任命官位大小，根据官职授予权力，根据功劳定出奖赏，衡量各人的功劳而分予俸禄。所以做官的不会永远富贵，而民众不会永远贫贱。有能力的就举用他，没有能力的就罢黜他。高举公义，避免私怨，说的就是这个意思。所以古时尧把舜从服泽之阳拔举出来，授予他政事，结果天下大治；禹将伯益从阴方之中拔举出来，授予他政事，结果天下统一；汤把伊尹从庖厨之中拔举出来，授予他政事，结果谋划成功；文王把闳夭、泰颠从狩猎者中拔举出来，授予政事，结果西土大服。在这些时候，即使是处在厚禄尊位的大臣，也没有不敬惧而警惕的，即使是从事农业与手工业、经商的百姓，也没有不争相勉励而崇尚道德的。

赏析与点评

担任管理者的必须是贤良之士，但在现实中管理者未必能持续坚守正义的原则。因此在墨家的构想中，管理者之“位”是随时可以被其他贤能者所取代的，而取代者可以是社会中任何阶层的贤能者，因为从天的观点来看，每一个人都是平等的。另一方面，要使在位的贤良之士发挥有效的管理职能，则必须赋予他权力、财富与地位；如此一来，若想成为拥有权力、财富与地位的管理者，就必须努力成为有才德的贤良之士。墨家对于现实社会中的人性有冷静的观察，认为必须将道

德与实利相结合才能形成向善的社会风气；不过，墨家所谓“义，利也”的观点，主要还是为了达成大众的公利。

故士者所以为辅相承嗣也注。故得士则谋不困，体不劳，名立而功成，美章而恶不生注，则由得士也。』是故子墨子言曰：『得意贤士不可不举，不得意贤士不可不举，尚欲祖述尧舜禹汤之道注，将不可以不尚贤。夫尚贤者，政之本也。』

1. 辅相承嗣：辅弼君王，承接嗣位。
2. 美章：章，同“彰”。谓美好的行为得到彰显。
3. 尚：王引之认为同“倘”，即倘若。

译文

所以贤士是用来作为辅佐和接替工作的人选的。因此，得到了士，谋划就不会困乏，身体也不会劳苦，名立而功成，美好的政绩更加彰著，恶事不会发生。这都是因为得到了贤士的辅佐。所以我们的老师墨子说道：“得意之时不可不举用贤士，不得意之时也不可不举用贤士。如果想继承尧舜禹汤的大道，就不可不尚贤。尚贤是为政的根本所在。”

赏析与点评

墨子最后强调，作为最高的统治者，不要受自己情绪好恶的影响，必须始终任用贤良之士，因为这是为政的根本。

《尚贤》和《尚同》篇有密切的关系。因为墨子认为，在金字塔形的管理阶层中，在下位的必须要认同在上位者的理念，而最上位的天子则必须要认同作为价值根源的“天”。在这样的政治架构中，贤能的人担任管理者或统治者，才能够实现墨子“兴天下之利，除天下之害”的理想。并且，墨子主张，一般的百姓如果有能力，也能够担任管理者。因此他说：“官无常贵，民无终贱，有能则举之，无能则下之。”这种思想在当时是很特别的，认为社会上的阶级是可以因德行、能力而有所调整的，同时，它也打破了以往由贵族来担任管理者或因为血缘关系而获得统治权力的看法。这种思想即使在今日也有其价值。

以下我们以问答的形式来回顾一下《尚贤上》的思路：

1.王公大人为政于国家的目的为何？皆欲国家之富，人民之众，刑政之治。

2.为何上述目标无法达成？不能以尚贤事能为政也。

3.执政大人的要务为何？众贤。

4.“众贤”的方法为何？必将富之，贵之，敬之，誉之。

5.何谓“贤良之士”？厚乎德行，辩乎言谈，博乎道术者。

6.古者圣王之为政的原则为何？不义不富，不义不贵，不义不亲，不义不近，且以“义”为获得富、贵、亲、近的唯一门道。

7.此一原则有何效用？使各种关系、各阶层的人竞相为义。

8.举用贤者的原则为何？列德而尚贤，虽在农与工肆之人，有能则举之。

9.如何使贤者发挥管理功能？高予之爵，重予之禄，任之以事，断予之令。

10.在位之人若不能恪尽职守、发挥职能，将如何？官无常贵，而民无终贱，有能则举之，无能则下之。

11.上述管理原则可有根据？禹举益于阴方之中，授之政，九州成；汤举伊尹于庖厨之中，授之政，其谋得；文王举闳夭、泰颠于罝罔之中，授之政，西土服。

12.“尚贤”何以是为政之本？得意贤士不可不举，不得意贤士不可不举，尚欲祖述尧舜禹汤之道，将不可以不尚贤。

卷三

尚同下

本篇导读

《尚同》的目标，就是要达成国家统一，因为墨子主张兼爱，希望国与国、人与人都“兼相爱，交相利”。在兼爱的原则下，要把别人的国家当成自己的国家一样。因此他主张非攻，就是要避免发生侵略性的战争，以免残害别国的百姓。因此，他的政治理想，是希望能够有一个统一的国家，而且国家的成员都依循“天志”而有共同的正义目标。

墨子认为，国家会乱的重要原因之一，就在于每一个人对世事都有不同的意见，不同的社会阶层有不同的想法，而且往往都自以为是，但又缺乏客观正确的标准，因此，必须要以“尚同”的方式来统一国家。墨子将当时国家的不同阶层依序划分为天子、三公、诸侯、宰相、将军、大夫、各级政长等，在上位者所肯定的理念、政策，在下位的也必须要肯定、遵从；在上位的所反对的事情，在下位者也必须要反对。但是，层层向上认同的最高指导原则必须要认同于“天”，唯有天子及在上位者认同于“天”，才是在下位者必须认同于上的根据和基础。

子墨子言曰：『知者之事，必计国家百姓所以治者而为之，必计国家百姓之所以乱者而辟之[1]。然计国家百姓之所以治者何也？上之为政，得下之情则治，不得下之情则乱。何以知其然也？上之为政，得下之情，则是明于民之善非也[2]。若苟明于民之善非也，则得善人而赏之，得暴人而罚之也。善人赏而暴人罚，则国必治。上之为政也，不得下之情，则是不明于民之善非也。若苟不明于民之善非，则是不得善人而赏之，不得暴人而罚之。善人不赏而暴人不罚，为政若此，国众必乱[3]。故赏不得下之情[4]，而不可不察者也。』

1. 辟：同“避”。
2. 善非：善与恶。
3. 国众：国家与民众。
4. 赏：下脱一“罚”字。

译文

我们的老师墨子说道："智者行事，必须考虑国家百姓之所以治理的原因而后行事，也必须考虑国家百姓之所以混乱的根源而事先回避。然而考虑国家百姓得以治理的原因是什么呢？居上位的人施政，能得到下面的实情则安定，不能得到下面的实情则混乱。怎么知道是如此呢？居上位的施政，得到了下面的实情，这就明了百姓的善恶。清楚百姓的善恶，那么发现善人就奖赏他，发现坏人就惩罚他。善人受赏而坏人受罚，国家必然安定。如果居上位的施政，不能得知下面的实情，就是对百姓的善恶不清楚。不了解百姓的善恶，就不能发现善人而赏赐他，不能发现坏人而惩罚他。善人得不到赏赐而坏人得不到惩罚，像这样施政，国家、民众就必定混乱。所以赏（罚）若得不到下面的实情，是不可不加以考察的。"

赏析与点评

国家能够治理得好，有两个条件：一是在上位的执政者能够得下之情，二是依照所得的下情来赏善罚暴。所谓"下之情"就是在下位的人善与不善，而善与不善的分野就涉及一个价值判准。

然计得下之情将奈何可？故子墨子曰：『唯能以尚同一义为政，然后可矣。何以知尚同一义之可而为政于天下也？然胡不审稽古之治为政之说乎注？古者，天之始生民，未有正长也，百姓为人注。若苟百姓为人，是一人一义，十人十义，百人百义，千人千义，逮至人之众不可胜计也，则其所谓义者，亦不可胜计。此皆是其义，而非人之义，是以厚者有斗，而薄者有争。是故天下之欲同一天下之义也注，是故选择贤者，立为天子。天子以其知力为未足独治天下注，是以选择其次立为三公。三公又以其知力为未足独左右天子也，是以分国建诸侯。诸侯又以其知力为未足独治其四境之内也，是以选择其次立为卿之宰。卿之宰又以其知力为未足独左右其君也，是以选择其次立而为乡长、家君。是故古者天子之立三公、诸侯、卿之宰、乡长、家君，非特富贵游佚而择之也注，将使助治乱刑政也。故古者建国设都，乃立后王君公，奉以卿士师长，此非欲用说也注，唯辩而使助治天明也注。

1. 审稽：审查。治为政之说乎：治，"始"字的误写，依俞樾校改。古代开

始施政时的说法。

2. 百姓为人：百姓处事各执己见，自认有理。

3. 天下：孙诒让指此二字疑当作“天”。

4. 知力：即智力。

5. 游佚：游乐安逸。

6. 说：同“悦”。

7. 辩：分别授官。助治天明：协助治理使天下清明。

译文

然而想获知下情，应该怎样才行呢？所以我们的老师墨子说：“只有能用尚同这个统一的价值标准施政，才可以做到。怎么知道由上而下的统一价值标准，就可以在天下施政呢？何不审察一下古代施政时的情况呢？古时上天开始生育下民，还没有行政长官的时候，百姓各自为主，自认有理。如果百姓人人各自为主，这就一人有一个道理，十人有十个道理，百人有百个道理，千人有千个道理。及至人数多得不可胜数，那么他们各自主张的道理也就多得不可胜数。这样人人都认为自己的道理正确，别人的道理不正确，因而严重的发生斗殴，轻微的发生争吵。于是上天希望使天下人对于事理有一致的看法，就选择贤人立为天子。天子发现他的智慧能力不足以单独治理天下，所以选择其他的贤人立为三公。三公又认为自己的智慧能力不足以独自辅佐天子，所以分封诸侯；诸侯又认为自己的智慧能力不足以独自治理国家，因此又选择其他的贤人，立为卿与宰；卿、宰又认为自己的智慧能力不足以单独辅佐他的君主，因此选择其他的贤人，立为乡长、家君。所以古时天子设立三公、诸侯、卿、宰、乡长、家君，不是为了让他们富贵游乐而选择他们，而是为了让他们协助自己治理政务。所以古时建国立都，就设立了帝王国君，又辅佐以卿士师长，这不是想用来取悦自己喜欢的人，乃是分授职责，让他们协助治理，使天下政治清明。

赏析与点评

从此段可以看出尚同与选立贤者的关系，因为贤者有共同的价值标准，各阶层的管理者由贤者担任，可以收到令社会上价值观一致的效果。此外，贤者是由上一级的政长选出，而最高的天子则是由“天”选出。

今此何为人上而不能治其下，为人下而不能事其上，则是上下相贼也，何故以然？则义不同也。若苟义不同者有党，上以若人为善，将赏之，若人唯使得上之赏，而辟百姓之毁；是以为善者，必未可使劝，见有赏也。上以若人为暴，将罚之，若人唯使得上之罚，而怀百姓之誉；是以为暴者，必未可使沮，见有罚也。故计上之赏誉，不足以劝善，计其毁罚，不足以沮暴。此何故以然？则义不同也。』

1. 若人：某人。
2. 唯：与“虽”同。
3. 劝：劝导为善。
4. 沮：阻止作恶。

译文

现在为什么居上位的人不能管治他的下属，居下位的人不能侍奉他的上级？这就是上下相互残害了。为什么会这样？就是各人对于事理的看法不同。假若对事理看法不一的人结党偏私，上面认为某人为善，将赏赐他，此人虽然得到了上面的赏赐，却还要逃避百姓的非议；因此，所谓善的人得到奖赏这件事，就不能发挥劝导人为善的作用。上面认为某人行为暴戾，将惩罚他，此人虽得到了在上者的惩罚，却拥有百姓的赞誉；因此，所谓行暴得罚这件事，也就产生不了吓阻作恶的作用。所以，上面的赏赐赞誉，不足以勉励向善；上面的非毁惩罚，也不足以阻止暴行。为什么会如此呢？原因就在于各人对事理的看法不同。”

赏析与点评

在上位的执政者赏贤罚暴要想收到好的效果，必须得到人民的认同，而人民能否认同的根据，又在于管理者和被管理者是否具有同样的评价标准，于是从中又可见尚同的重要。

然则欲同一天下之义，将奈何可？故子墨子言曰：『然胡不赏使家君试用家君，发宪布令其家，曰：「若见爱利家者，必以告；若见恶贼家者，亦必以告。若见爱利家以告，亦犹爱利家者也，上得且赏之，众闻则

誉之。若见恶贼家不以告，亦犹恶贼家者也，上得且罚之，众闻则非之。」是以遍若家之人(注)，皆欲得其长上之赏誉，辟其毁罚。是以善言之，不善言之，家君得善人而赏之，得暴人而罚之。善人之赏，而暴人之罚，则家必治矣。然计若家之所以治者，何也？唯以尚同一义为政故也。』

1. 赏使家君：王念孙认为“赏”应作“尝”，“使家君”三字衍，应删。
2. 若：“其”的意思。

译文

既然如此，想统一天下各人的道理，要怎么做呢？所以墨子说道：“为何不尝试使家君对他的下属发布政令说：‘你们见到爱护和有利于家族的，必须向上报告，你们见到憎恨和危害家族的，也必须向上报告。若你们见到爱护和有利于家族的人向上报告，也就和爱护、有利于家族的人一样，上面得知了必将赏赐他，大家听到了也将赞誉他。若你们发现了憎恶家族的人却不向上报告，也就和憎恶家族的人一样了，上面得知了将惩罚他，大家听到了也会非议他。’以此遍告其全家人，令大家都希望得到长辈、上司的赏赐、赞誉，而避免非议、惩罚。所以，见了好事来报告，见了不好的事也来报告。家君得到善人而赏赐他，得知暴人而惩罚他。善人得赏而暴人得罚，那么这个家族就会治理得好。然而归根到底，这一家治理得好的原因是什么呢？只是以尚同的道理来为政啊。”

赏析与点评

所谓尚同一义的实质内容，就是爱利家、国、天下者，而得下之情的方法是下级将所观察到的人事情况向上报告，但人们又为何愿意向上报告他人之善恶呢？因为有告者视同爱利家者而得赏，不以告者视同恶贼家者而得罚。基本上墨家将人的行为归诸欲赏恶罚，现实中，人们的确有此倾向，但是仅仅止于此，易让人认为墨家的价值理论只是停留在个人外在利益的考虑上，而缺乏内在应然的价值自觉。

家既已治，国之道尽此已邪(注)？则未也。国之为家数也甚多，此皆是其家，而非人之家，是以厚者有乱，而薄者有争。故又使家君总其家之义，以尚同于国君。国君亦为发宪布令于国之众，曰：『若见爱利国者，必以

告，若见恶贼国者，亦必以告。若见爱利国以告者，亦犹爱利国者也，上得且赏之，众闻则誉之；若见恶贼国不以告者，亦犹恶贼国者也，上得且罚之，众闻则非之。』是以遍若国之人，皆欲得其长上之赏誉，避其毁罚。是以民见善者言之，见不善者言之，国君得善人而赏之，得暴人而罚之。善人赏而暴人罚，则国必治矣。然计若国之所以治者，何也？唯能以尚同一义为政故也。

1. 邪：同“耶”，疑问词。

译文

家已经治好了，治国的办法就都完备了吗？那还没有。一国之中的家族很多，他们都认为自己的家对而别人的家不对，所以严重的就会发生动乱，轻微的就发生争执。所以又使家君总结其家族的道理，用以上同于国君。国君也对国中民众发布政令说：“你们看到爱护和有利于国家的人必须向上报告，你们看到憎恶和残害国家的人也必须向上报告。若你们看到爱护和有利于国家的人向上报告，也就和爱护、有利于国家的人一样。上面得悉了将予以赏赐，大家听到了，也将予以赞誉。若你们看到了憎恶和残害国家的人不向上报告，那就像憎恶和残害国家的人一样。上面得悉了将予以惩罚，大家听到了，也将予以非议。”以此遍告这一国的人。人们都希望得到长辈、上司的赏赐和赞誉，避免其非议与惩罚，所以人民见到好的来报告，见到不好的也来报告。国君得到善人予以赏赐，得知暴人而予以惩罚。善人得赏而暴人得罚，国家必然治理得好。然而总结这一国治理得好的原因是什么呢？只是以尚同的道理来为政啊。

国既已治矣，天下之道尽此已邪？则未也。天下之为国数也甚多，此皆是其国，而非人之国，是以厚者有战，而薄者有争。故又使国君选其国之义，以尚同于天子。天子亦为发宪布令于天下之众，曰：『若见爱利天下者，必以告，若见恶贼天下者，亦以告。若见爱利天下以告者，亦犹爱利天下者也，上得则赏之，众闻则誉之。若见恶贼天下不以告者，亦犹恶贼天下者也，上得且罚之，众闻则非之。』是以遍天下之人，皆欲得其长上之赏誉，避其毁罚，是以见善不善者告之。天子得善人而赏之，得暴人而罚之，善人赏而暴人罚，天下必治矣。然计天下之所以治者，何也？唯而以尚同一义为政故也。

1. 选：与“总”及“齐”的意思相同。
2. 而：与“能”同。

译文

国家已经治理好了，治理天下的办法就已经完备了吗？那还没有。天下有许多国家，这些国家都认为自己的国家对而别人的国家不对，所以严重的就发生动乱，轻微的就发生争执。因此又使国君统一他们国家的价值标准，来上同于天子。天子也对天下民众发布政令说：“你们看到爱护和有利于天下的必须向上报告，你们看到憎恶和残害天下的也必须向上报告。若你们看到爱护和有利于天下的人来报告，就和爱护和有利于天下的人一样，上面得悉了将予以赏赐，大家听到了将予以赞誉。若你们看到憎恶和残害天下的人而不向上报告，也将同憎恶和残害天下的人一样，上面得悉了将予以惩罚，大家听到了将予以非议。”以此遍告天下的人。人们都希望得到长辈、上司的赏赐、赞誉，避免其非议、惩罚，所以看到好的事来报告，看到不好的事也来报告。天子得到善人就予以赏赐，得到暴人就予以惩罚，天下必定可治理好。然而总结天下治理好的原因是什么呢？只是能以尚同的道理来为政啊。

天下既已治，天子又总天下之义，以尚同于天。故当尚同之为说也，尚用之天子，可以治天下矣；中用之诸侯，可而治其国矣；小用之家君，可用而治其家矣[注]。是故大用之，治天下不窕[注]；小用之，治一国一家而不横者[注]，若道之谓也。

1. 而：与“以”同。
2. 不窕（tiǎo）：不空缺的意思。
3. 横：阻塞。

译文

天下已经治理好了，天子又总结天下的道理，用来上同于天。所以尚同作为一种主张，上可用之于天子，足以治理天下；中可用之于诸侯，足以治理他的国家；下可用之于家长，足以治理他的家族。所以大用之治理天下不会不足，小用之治理一国一家而不会横阻，说的就是这尚同的道理。

故曰：治天下之国若治一家，使天下之民若使一夫。意独子墨子有此，而先王无此其有邪？则亦然也。圣王皆以尚同为政，故天下治。何以知其然也？于先王之书也，《大誓》之言然，曰：『小人见奸巧，乃闻不言也，发罪钧注。』此言见淫辟不以告者注，其罪亦犹淫辟者也。

1. 发罪钧：钧，与“均”同。其罪相同。
2. 辟：与“僻”同。

译文

所以说：治理天下之国，就如同治理一家，使用天下之民就如同使用一人。难道只有我们的老师墨子有这种主张，而先王没有吗？其实先王也是一样的。圣王都用尚同的原则治理天下，所以天下治理得好。这又从何而知呢？先王之书《大誓》这样说过：“人民若看到奸巧之事，知而不言的，他的罪行与奸巧者均等。”这说的就是看到淫僻之事不向上报告的，他的罪行也和淫僻的人一样。

赏析与点评

尚同的道理在家、国、天下各层面是一样的，墨家不厌其烦地一个层级一个层级说明，表明他们希望所确立的思想与方法是普遍有效的，就像法仪一样具有普遍性，不仅在墨子之前的古代适用，在墨子的时代也适用。

故古之圣王治天下也，其所差论注，以自左右羽翼者皆良，外为之人注，助之视听者众。故与人谋事，先人得之；与人举事，先人成之；光誉令闻注，先人发之，唯信身而从事注，故利若此。古者有语焉，曰：『一目之视也，不若二目之视也；一耳之听也，不若二耳之听也；一手之操也，不若二手之强也。』夫唯能信身而从事，故利若此。是故古之圣王之治天下也，千里之外有贤人焉，其乡里之人皆未之均闻见也，圣王得而赏之。千里之内有暴人焉，其乡里未之均闻见也，圣王得而罚之。故唯毋以圣王为聪耳明目与注？岂能一视而通见千里之外哉！一听而通闻千里之外哉！圣王不往而视也，不就而听也。然而使天下之为寇乱盗贼者，周流

天下无所重足者[注]，何也？其以尚同为政善也。

1. 差论：选派。
2. 外为之人：相对于左右羽翼，是在外围工作的人员。
3. 光誉令闻：广誉善闻，指有好名声的人。
4. 信身而从事：做事讲信用，已获得大家的信任。
5. 唯毋：发声词。与：即“欤”，疑问词。
6. 重足：立足。

译文

所以古代的圣王治理天下，他选择的辅佐之人，都是贤良者。在外围做事的人，帮助他观察和打听的人也很多。所以和大家一起谋划事情，要比别人先考虑周到；和大家一起办事，要比别人先成功，他的荣誉和美好的名声要比别人先传扬出去。唯其以诚信从事，所以有这样多的利益。古时有这样的话，说：“一只眼睛所看到的，不如两只眼睛所看到的；一只耳朵听到的，不如两只耳朵听到的；一只手操作，不如两只手强。”唯其以诚信从事，所以有这样多的利益。所以古代圣王治理天下，千里之外的地方有了贤人，其乡里的人还未全都听到或见到，圣王已经得悉而予以赏赐了。千里之外的地方有一个暴戾之人，其乡里的人还未全部听到或见到，圣王已经得悉而予以惩罚了。所以（大家）会以为圣王是耳聪目明吧？难道张眼一望就能达到千里之外吗？侧耳一听就能达到千里之外吗？圣王不会亲自前去查看，也不会靠近去听。然而使天下从事寇乱盗贼的人走遍天下无处立足的原因，是什么呢？那就是以尚同治理天下的好处啊。

是故子墨子曰：『凡使民尚同者，爱民不疾[注]，民无可使，曰必疾爱而使之，致信而持之，富贵以道其前[注]，明罚以率其后。为政若此，唯欲毋与我同[注]，将不可得也。』

1. 疾：与“力”同。

2. 道：引导。

3. 唯欲毋与我同：唯即“虽”，虽使之不与我同。

译文

所以我们老师墨子说：“凡是使百姓尚同的，如果爱民不力，就不能使百姓服从驱使。也就是说，必须切实爱民才能用民，并保持诚信而管理他们。用富贵引导于前，用严明的惩罚督率于后。若这样施政，即使要人民不与我一致，也是不可能的。”

是以子墨子曰：『今天下王公大人士君子，中情将欲为仁义注，求为上士，上欲中圣王之道，下欲中国家百姓之利，故当尚同之说，而不可不察尚同为政之本，而治要也。

1. 情：通“诚”。

译文

所以我们老师墨子说：“现在天下的王公大人、士君子们，如果心中真诚地想行仁义，追求成为高尚之士，上要符合圣王之道，下要符合国家百姓的利益，因此对尚同这一主张，不可不予以审察，尚同是施政的根本和治理的要领啊。”

赏析与点评

尚同之所“同”就在于被管理者要爱利家、国、天下，而就管理者而言，则强调要爱护百姓，为国家百姓谋求利益。如果在上位者的思想偏邪、不同于“天志”而有过错时，在下位者可以规劝他改正。《墨经》中也曾经提到，“勉强国君去做对国家有利的事才叫忠”，在墨家看来，忠于国家并不是样样都要服从国君才是“忠”。因此，“尚同”的根本精神是认同于天；而天，又要人从事公义的、兼爱的活动，如此“尚同”才能够达成墨子“兴天下之利，除天下之害”的理想。“尚同”的理想，奠基在“天志”与“尚贤”的思想上，因为只有在每一个阶层的管理者都是贤能者，且认同于“天”的前提之下，墨子尚同的理想才能够达成。

以下我们以问答的形式来回顾一下《尚同下》的思路，由于问题的层次比较复杂，因此在问答形式上也分为主要问题与相关问题，分两层呈现：

1.知者之事为何？计治而为，计乱而避。

1.1 国家百姓如何得治？上得下之情；明民善非；赏善罚暴。

1.2 国家百姓何以致乱？上不得下之情；不明民善非；善人不赏，暴人不罚。

2.上如何得下之情？尚同一义以为政。

2.1 何以“尚同一义”可为政于天下？审稽古之治。

2.2 古之治如何？天始生民，众人异议。

2.3 如何使众人异议的情况改善？天选贤者立为天子；天子选立三公；三公分国建诸侯；诸侯立卿宰；卿宰立乡长家君以助治乱刑政。

3.上下相贼之乱何以致？上下不同义。

3.1 上下不同义会如何？义不同者有党，上赏下毁，上罚下誉，不足以劝善沮暴。

4.如何一同天下之义？家君一同一家之义，国君一同一国之义，天子一同天下之义。

4.1 家君如何一同一家之义？使爱利家者与见而必上告者皆受赏，且上赏众誉；使恶贼家者与见而不上告者皆受罚，且上罚众非。

4.2 家何以必治？家君赏善罚暴；一家之人皆欲得其赏誉，避其毁罚。

5.国君如何一同一国之义？使国中各家尚同国君。

5.1 若各家不同义如何？厚者有乱，薄者有争。

5.2 如何使各家尚同国君？各家总其家之义以尚同国君：使爱利国者与见而必上告者皆受赏，且上赏众誉；使恶贼国者与见而不上告者皆受罚，且上罚众非。

5.3 国何以必治？国君赏善罚暴；一国之人皆欲得其赏誉，避其毁罚。

6.天子如何一同天下之义？各国君齐其一国之义以尚同于天子。

6.1 若各国不同义如何？厚者有战，薄者有争。

6.2 如何使各国尚同天子？使爱利天下者与见而必上告者皆受赏，且上赏众誉；使恶贼天下者与见而不上告者皆受罚，且上罚众非。

6.3 天下何以必治？天子赏善罚暴；天下之人皆欲得其赏誉，避其毁罚。

7.天下已治之后要如何维持？天子总天下之义以尚同于天。

7.1 “尚同”之说可用于何处？上用于天子，中用于诸侯，下用于家君。

7.2 “尚同”之说只有墨子主张吗？古之圣王亦以为政。

7.3 何以知古之圣王皆以“尚同”为政？见诸先王之书。（原之者）如《大誓》曰：“小人见奸巧乃闻，不言也发罪钧。”

8.古之圣王如何治天下？内良外助；先得下情，先得先成；诚信从事；速赏速罚。

9.“尚同”何以为善政？恶人不存。

10.“尚同”的配套措施为何？爱民力，诚信持，重赏，明罚。

11.“尚同”的目的为何？求为上士、中圣王之道、中百姓之利以实现仁义。

卷四

兼爱下

本篇导读

兼爱是墨子提出的有别于儒家等差亲疏之爱的理论。他认为，当时天下乱象的主要原因，来自于人与人的不相爱。扩大来看，国与国、家与家之间的攻伐、相争，也都和人与人之间的不相爱有关。因此，他提出了兼爱的思想。兼爱，就是普遍而平等的爱。墨子为什么要提出这种普遍而又平等的爱呢？因为墨家站在平民百姓的立场，希望执政者能有所改革，然而，当时的王公贵族以血缘关系的远近作为施爱厚薄的标准，一般的平民百姓没有办法得到他们的照顾。于是，墨子从“天”这个高度指出，天是普遍地爱所有人的，因此，人也应该要普遍地爱所有的人。

墨家的“兼爱”蕴含普遍性，不只是爱当时的人，连古代的人以及未来的人都要爱。那么，要如何实践兼爱呢？墨子提出要“爱人若己”。如果大家能够爱别人就像爱自己一样、爱别人的家就像爱自己的家一样、爱别人的国就像爱自己的国一样，这样天下就能够太平了。并且，兼相爱也常和“交相利”联结在一起。因为，当人与人彼此帮助、互相关爱的时候，彼此就能够获得最大的利益，也可以达到墨家的最高理想：“兴天下之利”。

总之，墨家的兼爱是超越时空的整体人类之爱，也是不分社会阶级、远近关系的平等之爱。墨家的兼爱，追求一种公共的利益，它的方法乃是：通过爱人若己的方式来实践，借着人与人之间的互动性，以及每一个人的主动性，来完成它的交相利之爱。

子墨子言曰：『仁人之事者，必务求兴天下之利，除天下之害。』然当今之时，天下之害孰为大？曰：『若大国之攻小国也，大家之乱小家也，强之劫弱，众之暴寡，诈之谋愚，贵之敖贱，此天下之害也。又与为人君者之不惠也，臣者之不忠也，父者之不慈也，子者之不孝也，此又天下之害也。又与今人之贱人，执其兵刃、毒药、水火，以交相亏贼，此又天下之害也。姑尝本原若众害之所自生，此胡自生？此自爱人利人生与？即必曰非然也，必曰从恶人贼人生。分名乎天下，恶人而贼人者，兼与？别与？即必曰别也。然即之交别者，果生天下之大害者与！是故别非也。』

1. 又与：又如。

2. 今人之贱人：今人之“人”字疑衍。贱人，社会阶级低下的人。

3. 姑尝：姑且尝试。

4. 与：同“欤”，疑问词。

5. 分名乎天下：更进一步地客观考察。

译文

我们的老师墨子说道：“仁人的事业，应当努力发展天下之利，除去天下之害。”然而现今天下之害，什么算是最大的呢？他说：“例如大国攻伐小国，大家族侵扰小家族，强大者胁迫弱小者，人多势众的虐待势单力薄的，狡诈的算计愚笨的，地位高的傲视地位低的，这就是天下的祸害。又如，做国君的不仁惠，做臣下的不忠诚，做父亲的不慈爱，做儿子的不孝顺，这也都是天下的祸害。又如，现在的贱民拿着兵刃、毒药、水火，用来相互残害，这也都是天下的祸害。姑且尝试着推究诸多祸害产生的根源，这都是从哪儿产生的呢？这是从爱别人、利别人产生的吗？当然要说不是这样的，而必然是从憎恶别人、残害别人产生的。更进一步地客观考察：世上憎恶别人和残害别人的人，是兼相爱还是别相恶呢？当然要说是别相恶。既然如此，那么这种别相恶果然是产生天下大害的原因！所以别相恶是不对的。”

赏析与点评

墨子面对的是时代的问题，如果问题的解决只是着眼于部分而非全体，就有可能会造成更大的问题。比如，解决一个国家的问题而使其富强，可能造成其他小国的被侵略。因此，真正爱人的仁人，必须要有关怀全天下的胸襟，兴天下之利，除天下之害。

子墨子曰：『非人者必有以易之，若非人而无以易之，譬之犹以水救火也（注），其说将必无可焉。』是故子墨子曰：『兼以易别。然即兼之可以易别之故，何也？曰：藉为人之国（注），若为其国，夫谁独举其国以攻人之国者哉？为彼者由为己也（注）。为人之都，若为其都，夫谁独举其都以伐人之都者哉？为彼犹为己也。为人之家，若为其家，夫谁独举其家以乱人之家者哉？为彼犹为己也。然即国都不相攻伐，人家不相乱贼，此天下之害与？天下之利与？即必曰天下之利也。姑尝本原若众利之所自生，此胡

自生？此自恶人贼人生与？即必曰非然也，必曰从爱人利人生。分名乎天下，爱人而利人者，别与？兼与？即必曰兼也。然即之交兼者，果生天下之大利者与？』是故子墨子曰：『兼是也。且乡吾本言曰[注]：「仁人之事者，必务求兴天下之利，除天下之害。」今吾本原兼之所生，天下之大利者也；吾本原别之所生，天下之大害者也。』是故子墨子曰：『别非而兼是者，出乎若方也[注]。』

1. 以水救火也：俞樾认为，当作“以水救水，以火救火”。
2. 藉：假如。
3. 由：同“犹”。
4. 乡：之前。
5. 若方：这个道理。

译文

我们的老师墨子说：“如果以为别人不对，那就必须有东西去取代它，如果说别人不对而又没有东西去取代它，就好像用水救水、用火救火，这种说法必然是不可行的。”所以我们的老师墨子说：“要用兼相爱来取代别相恶。”既然如此，那么可以用兼相爱来取代别相恶的原因何在呢？我们的老师墨子回答说：“假如对待别人的国家，像治理自己的国家一样，谁还会特别动用本国的力量，用以攻伐别人的国家呢？为着别国如同为着本国一样啊。对待别人的都城，像面对自己的都城，谁还会特别动用自己都城的力量，用以攻伐别人的都城呢？对待别人的都城就像对待自己的都城啊。对待别人的家族，就像对待自己的家族，谁还会特别动用自己家族的力量，用以侵扰别人的家族呢？对待别人的家就像对待自己的家啊。既然如此，那么国家、都城不相互攻伐，个人、家族不相互侵扰残害，这是天下之害呢，还是天下之利？这当然要说是天下之利。姑且尝试着推究这些利是如何产生的。这是从哪儿产生的呢？这是从憎恶人、残害人产生的吗？必然要说不是的，必然是从爱人、利人产生的。再进一步考察：世上爱人利人的，是别相恶还是兼相爱呢？则必然要说是兼相爱。既然如此，那么这种交相利、兼相爱难道不是可以产生天下大利的吗？”所以我们的老师墨子说：“兼爱是对的。而且从前我曾说过：‘仁人之事，必然努力发展天下之利，除去天下之害。’现在我推究天下的大利是由兼相爱所产生的，推究天下之大害则是由别相恶所产生的。”所以我们的老师墨子说：“别相恶不对，兼相爱才对，就是出于这个道理。”

赏析与点评

墨子认为，兼爱可以避免自私分别之爱所造成的灾害，因为奉行兼爱人就不会为自己的利益与别人相争。因此，需要对“我”这一主体有正确的把握，也就是要能将别人、别家、别国纳入“我”的主体认同中。此外，对于这种大我的主体认同，必须设法使之形成社会风气，使大多数的个体愿意“爱人若己”，这样墨家的理想才能实现。

今吾将正求与天下之利而取之[注]，以兼为正，是以聪耳明目相与视听乎[注]，是以股肱毕强相为动宰乎[注]，而有道肆相教诲[注]。是以老而无妻子者，有所侍养以终其寿；幼弱孤童之无父母者，有所放依以长其身。今唯毋以兼为正，即若其利也，不识天下之士，所以皆闻兼而非者，其故何也？

1. 与：当作“兴”。
2. 相与：相为。
3. 动宰：即动作。
4. 肆：勤勉致力。

译文

现在我将做出正确的选择，努力兴办对天下有利之事，以兼相爱来施政。所以耳聪目明的人，互相帮助视听，四肢健壮的人彼此协助，而有好方法的人勤勉努力教导别人。因此年老而没有妻室、子女的，有所奉养而终其天年；幼弱孤童没有父母的，有所依傍而得以长大成人。现在以兼相爱来施政，则其利如此。不知道天下之士听到兼相爱之说而加以非议，这是什么缘故呢？

然而天下之士非兼者之言，犹未止也。曰：『即善矣。虽然，岂可用哉？』子墨子曰：『用而不可，虽我亦将非之。且焉有善而不可用者？姑尝两而进之。谁以为二士[注]，使其一士者执别，使其一士者执兼。是故别士之言曰：「吾岂能为吾友之身，若为吾身；为吾友之亲，若为吾

亲。」是故退睹其友，饥即不食，寒即不衣，疾病不侍养，死丧不葬埋。别士之言若此，行若此。兼士之言不然，行亦不然，曰：「吾闻为高士于天下者，必为其友之身，若为其身；为其友之亲，若为其亲，然后可以为高士于天下。」是故退睹其友，饥则食之，寒则衣之，疾病侍养之，死丧葬埋之。兼士之言若此，行若此。若之二士者，言相非而行相反与？当使若二士者，言必信，行必果，使言行之合犹合符节也[注]，无言而不行也。然即敢问，今有平原广野于此，被甲婴[注]胄将往战，死生之权[注]未可识也；又有君大夫之远使于巴、越、齐、荆，往来及否未可识也，然即敢问，不识将恶也[注]家室奉承亲戚，提挈妻子，而寄托之？不识于兼之有是乎[注]？于别之有是乎[注]？我以为当其于此也，天下无愚夫愚妇，虽非兼之人，必寄托之于兼之有是也。此言而非兼，择即取兼，即此言行费也[注]。不识天下之士，所以皆闻兼而非之者，其故何也？』

1. 谁：王引之认为当为“设”之误。
2. 符节：为古代之信物，以竹子制成，长六寸，剖为两半，每方各持一半，合者为信，诏令兵符以之为信。
3. 婴：与“撄”同，加的意思。
4. 权：孙诒让认为当作“机”。
5. 也：疑当作“托”。
6. 兼之有：有，作“友”。
7. 别之有：有，作“友”。
8. 言行费：费，与“拂”同。言行相违。

译文

然而天下的士人，非议兼相爱的言论还没有停止，他们说：“兼相爱即使是好的，但是，难道真的可以应用吗？”我们的老师墨子说：“如果不可应用，即使是我也要批评它，但是哪有善却不能应用的事呢？”姑且试着让兼与别的两方面事态进展而相互比较看看。假设有两个士人，其中一人主张别爱，另一人主张兼爱。主张别爱的人说：‘我怎么能看待我朋友的身体，就像我自己的身体；看待我朋友的双亲，就像我自己的双亲呢？’所以当他看到朋友饥饿时，不给他吃；受冻时，不给他穿；有病时，不帮忙照

顾疗养；死亡后，也不协助葬埋。主张别爱的士人言论如此，行为也如此。主张兼爱的士人言论不是这样的，行为也不是这样的。他说：‘我听说作为天下的高义之士，必须对待朋友之身如同自己之身，看待朋友的双亲如自己的双亲。这样才可以成为天下的高士。’所以他看到朋友饥饿时，就给他吃；受冻时，就给他穿；生病时前去照顾他，不幸死亡就予以葬埋。主张兼爱的士人的言论如此，行为也如此。这两个人，可以说是言论相非而行为相反了吧？假使这两个士人，言出必守信，所行必做到，他们的言与行就像符节一样符合，没有什么话不能实行。既然如此，那么请问：现在这里有一片平原旷野，人们将披甲戴盔前往作战，死生不可预知；又有国君的大夫出使遥远的巴、越、齐、楚，去后能否回来不可预知。那么请问：他要托付家室、照顾父母、寄托自己的妻子，究竟是去拜托那主张兼爱的人呢，还是去拜托那主张别爱的人呢？我认为在这个时候，哪怕是天下的愚夫愚妇，即使是反对兼爱的人，也必然要托付给主张兼爱的人。言论上否定兼爱，找人帮忙时却选择兼爱的人，这就是言行相违背。我不知道天下的人都听到兼爱的主张而非议它的做法，原因何在？”

赏析与点评

这是墨子针对质疑兼爱者所进行的反驳。墨子所用的方法是：如果一个人的言行不一致，那么要以他的行为为准。一个人若在言论上反对兼爱，但是在行为上却选择兼爱，则兼爱仍然是可行的。于是，墨子假设有两个言行一致的人，即兼士与别士，又设计了一个身处困境而需要抉择的人，以他为主角，就算他是反对兼爱的愚夫愚妇，在困顿中，仍然会选择兼士，由此可证：兼爱是可行的。

然而天下之士非兼者之言，犹未止也。曰：『意可以择士，而不可以择君乎？』『姑尝两而进之。谁以为二君，使其一君者执兼，使其一君者执别，是故别君之言曰：「吾恶能为吾万民之身，若为吾身，此泰非天下之情也。人之生乎地上之无几何也，譬之犹驷驰而过隙也」。是故退睹其万民，饥即不食，寒即不衣，疾病不侍养，死丧不葬埋。别君之言若此，行若此。兼君之言不然，行亦不然。曰：「吾闻为明君于天下者，必先万民之身，后为其身，然后可以为明君于天下。」是故退睹其万民，饥即食之，寒即衣之，疾病侍养之，死丧葬埋之。兼君之言若此，行若此。然即交若之二君者，言相非而行相反与？常使若二君者，言必信，行必果，使言行之合犹合符节也，无言而不行也。然即敢问，今岁有疠疫，万民多有勤苦冻馁、转死沟壑中者，既已众矣。不识将择之二君者，将何从也？我以为当其于此也，天下无愚夫愚妇，虽非兼者，必从兼

君是也。言而非兼，择即取兼，此言行拂也。不识天下所以皆闻兼而非之者，其故何也？』

1. 谁：应为假设的“设”。
2. 泰：与“大”同。
3. 驷驰而过隙也：驷，四匹马所驾之车。形容人生短暂。
4. 然即交：戴望认为是衍文。
5. 常：当作“尝”。

译文

然而天下的士人，反对兼爱的言论还是没有停止，他们说：“或许可以用这种理论选择士人，但却不可以用它选择国君吧？”我们的老师墨子回答说：“姑且试着从两方面事态的发展来进行比较。假设这里有两个国君，其中一个主张兼爱的观点，另一个主张别爱的观点。所以主张别爱的国君会说：‘我怎能对待我成千上万的百姓之身，就像对待自己之身呢？这太不合天下的情理了。人生在世，时间有限，就好像马车奔驰经过缝隙那样短暂。’所以他看到他的万民挨饿也不给吃，受冻也不给穿，有疾病也不给照顾疗养，死亡也不给葬埋。主张别的国君的言论如此，行为也如此。主张兼的国君的言论则不是这样，行为也不是这样。他说：‘我听说天下的明君必须先看重万民之身，然后才看重自己之身，这样才可以在天下做一位明君。’所以当他看到他的百姓挨饿，就给他吃，受冻就给他穿，生了病就给他照顾疗养，死亡后就给予埋葬。主张兼爱的君主其言论如此，行为也如此。那么，像这样的两个国君，可以说是言论相非而行为相反了吧？假使这两个国君，言出必守信，所行必做到，使言行符合得像符节一样，没有说过的话不能实现。既然如此，那么请问：假如今年有瘟疫，万民因劳苦和冻饿而辗转死于沟壑之中的，已经很多了。不知道如果要从这两个国君中选择一位，人们将会跟随哪一位呢？我认为在这个时候，哪怕是天下的愚夫愚妇，即使是反对兼爱的人，也必定跟随主张兼爱的国君。在言论上反对兼爱，而在选择时则采用兼爱，这就是言行相违背。不知道天下的人听到兼爱的主张而去非难它的做法，是什么缘故呢？”

赏析与点评

兼士、别士，兼君、别君在“两而进之”的方法运用上，其道理是相同

的。但是这个方法有一个弱点，就是若从反对兼爱的人的角度来看，墨子所假设的兼士、兼君根本不可能存在。因为反对兼爱的人根本不相信墨子的假设能够成立，如果这个假设不成立，也就无法建立假设的情境中主角的可能选项，如此整个论证是不能成立的。所以，墨子必须要进一步证明事实上确有兼爱者存在。

然而天下之士非兼者之言也，犹未止也。曰：『兼即仁矣义矣。虽然，岂可为哉？吾譬兼之不可为也，犹挈[注]泰山以超江河也。故兼者直愿之也[注]，夫岂可为之物哉？』子墨子曰：『夫挈泰山，以超江河，自古之及今，生民而来，未尝有也。今若夫兼相爱、交相利，此自先圣六王者亲行之[注]。』何知先圣六王之亲行之也[注]？子墨子曰：『吾非与之并世同时，亲闻其声，见其色也。以其所书于竹帛，镂于金石，琢于盘盂，传遗后世子孙者知之。《泰誓》曰[注]：「文王若日若月，乍照光于四方于西土。」即此言文王之兼爱天下之博大也，譬之日月，兼照天下之无有私也。即此文王兼也。』虽子墨子之所谓兼者，于文王取法焉。

1. 挈：提起。
2. 直愿之：单方面的幻想或空想。
3. 先圣六王者：依下文只有四王，孙诒让认为是篆体的“四”与“六”字形相近而抄错。
4. 先圣六王：同上，应改“六”为“四”。
5. 《泰誓》：《尚书》篇名，今已散佚。

译文

然而天下的士人，非难兼爱的言论还是没有停止，他们说：“兼爱算得上是仁，也算得上是义了。即使如此，难道可以做得到吗？我打个比方，兼爱的行不通，就像举起泰山来超越长江、黄河一样。所以兼爱只不过是一种墨者的空想而已，难道是做得到的事吗？”我们的老师墨子说：“举起泰山来超越长江、黄河，从古到今，有人民以来，从不曾发生过。现在，我们所说的兼相爱、交相利，则是自先圣四王就亲自实行过的。”怎么知道先圣四王亲自实行了呢？我们的老师墨子说：“我并非和他们处于同一时代，能亲自听到他们的声音，亲眼见到他们的容色。然而，我是从他们书

写在竹简布帛上、镂刻在钟鼎石碑上、雕琢在盘盂上，并留给后世子孙的文献中知道这些的。《泰誓》上说：‘文王像太阳、月亮一样照耀，光辉遍及四方，遍及西周大地。’这就是说文王兼爱天下的广大，好像太阳、月亮兼照天下而没有偏私。这就是文王的兼爱。”即使我们老师墨子所说的兼爱，也是从文王那里取法学习的。

『且不唯《泰誓》为然，虽《禹誓》即亦犹是也。禹曰：「济济有众，咸听朕言，非惟小子，敢行称乱，蠢兹有苗，用天之罚，若予既率尔群对诸群，以征有苗。」禹之征有苗也，非以求以重富贵、干福禄、乐耳目也，以求兴天下之利，除天下之害。』即此禹兼也。虽子墨子之所谓兼者，于禹求焉。

1. 《禹誓》：大禹所誓之辞，以下文句见伪古文《尚书》中的《大禹谟》。
2. 济济有众：有，语助词。众多、盛大的样子。
3. 群对诸群：依孙诒让说应为“群封诸君”，封与“邦”古音近通用，是说：大禹率领众邦国诸君，征讨有苗。
4. 求：孙诒让认为当作“取法”。

译文

“而且不只《泰誓》这样记载，即使大禹的誓词也这样说。大禹说：‘你们众将官兵，都听从我的话：不是我禹敢妄兴兵马作乱，而是有苗在蠢动，因而上天对他们降下惩罚。现在我率领众邦的诸位君长，去征讨有苗。’大禹征讨有苗，不是为求取富贵、追求福禄、使耳目享受声色之乐，而是为了追求兴起天下的利益，除去天下的祸害。”这就是大禹的兼爱表现。即使我们老师墨子所说的兼爱，也是从大禹那里取法而来的。

『且不唯《禹誓》为然，虽《汤说》即亦犹是也。汤曰：「惟予小子履，敢用玄牡，告于上天后曰：今天大旱，即当朕身履，未知得罪于上下，有善不敢蔽，有罪不敢赦，简在帝心。万方有罪，即当朕

身；朕身有罪，无及万方。」即此言汤贵为天子，富有天下，然且不惮以身为牺牲，以祠说于上帝鬼神。即此汤兼也。』虽子墨子之所谓兼者，于汤取法焉。

1. 《汤说》：即今《尚书·汤誓》。
2. 予小子履：予小子，汤自己的谦称。履，殷汤之名。
3. 玄牡：黑色的公羊。
4. 简在帝心：叶玉麟说简与“阅”同。帝，指上帝。是说鉴察善恶，都在上帝的心里。

译文

“而且并不只《禹誓》这样记载，即使汤的言辞也是如此，汤说：‘小子履，谨用黑色的公羊，祭告于皇天后土：现在天大旱，不知自己何故得罪了天地。于今有善不敢隐瞒，有罪也不敢轻赦，这一切都为上帝所鉴察。天下若有罪过，由我一人承担；若我自己有罪，请不要累及天下万民。’这说的是商汤贵为天子，富有天下，尚且不惜以身作为祭品，用言辞向上帝、鬼神祷告。这就是商汤的兼爱。”即使我们老师墨子的兼爱，也是从汤那里取法的。

『且不惟《誓命》与《汤说》为然，《周诗》即亦犹是也。《周诗》曰：「王道荡荡，不偏不党；王道平平，不党不偏。其直若矢，其易若底，君子之所履，小人之所视」，若吾言非语道之谓也，古者文武为正，均分赏贤罚暴，勿有亲戚弟兄之所阿。即此文武兼也。』虽子墨子之所谓兼者，于文武取法焉。不识天下之人，所以皆闻兼而非之者，其故何也？

1. 《誓命》：即《禹誓》。
2. 《周诗》以下四句不见于今本《诗经·周颂》，而见于《尚书·洪范》，文字相同而句次略异。

3. 底：当作“砥”，一种磨刀石。

4. 若吾言非语道之谓也：是一反语，从反面来说：“若我的兼爱之论不合道理，古代文武所做种种兼爱行为又怎么说……”

5. 正：与“政”同。

6. 阿：私也。

译文

“并且不只大禹的誓言和商汤的言辞是这样，《周诗》上也有类似的话。《周诗》上说：‘王者治天下之道，广大浩瀚，不偏私不自利。它像箭矢一样正直，像磨刀石一样平；君子在王道上引导，百姓见而效法。’如果以为我所说的兼爱之说不符合正道，则古时周文王、周武王为政，公平正直，赏贤罚暴，从不偏私父母兄弟。这就是周文王、武王的兼爱。”即使我们的老师墨子所说的兼爱，也是从文王、武王那里取法而来的。不知道天下人一听到兼爱就非难反对，究竟是什么缘故？

赏析与点评

墨子为解决反对者在“两而进之”方法的运用中，假设不能成立的质疑，指出了在历史上、在史书中，古代圣王就是兼君，是确实存在的人物，兼爱者存在的假设得以成立。

然而天下之非兼者之言犹未止，曰：『意不忠亲之利注，而害为孝乎？』子墨子曰：『姑尝本原之孝子之为亲度者。吾不识孝子之为亲度者注，亦欲人爱利其亲与？意欲人之恶贼其亲与？以说观之注，即欲人之爱利其亲也。然即吾恶先从事即得此？若我先从事乎爱利人之亲，然后人报我爱利吾亲乎？意我先从事乎恶人之亲，然后人报我以爱利吾亲乎？即必吾先从事乎爱利人之亲，然后人报我以爱利吾亲也。然即之交孝子者注，果不得已乎，毋先从事爱利人之亲者与？意以天下之孝子为遇注，而不足以为正乎？姑尝本原之先王之所书，《大雅》之所道曰：「无言而不雠注，无德而不报。投我以桃，报之以李。」即此言爱人者必见爱也，而恶人者必见恶也。不识天下之士，所以皆闻兼而非之者，其故何也？』

1. 忠：当作“中”，乃“得”之意。

2. 度：忖度，思考。

3. 说：推理的方式。

4. 交孝子者：以交互性与主动性为原则实践孝道的人。

5. 遇：与“愚”同。

6. 雠：答应。

译文

然而天下的人非难反对兼爱者的言论，还是没有停止，他们说道：“抑或这不符合双亲之利，而有害于孝道？”我们的老师墨子说：“姑且尝试推究孝子为双亲考虑时的情境。我不知道孝子为双亲着想，是希望别人爱护和有利于他的双亲呢，还是希望别人憎恶、残害他的双亲呢？按照常理推论，当然希望别人爱护和有利于他的双亲。既然如此，那么怎样才能得到这样的结果呢？是我先做爱护和有利于别人双亲的事，然后别人回报我以爱护和有利于我的双亲呢，还是我先憎恶别人的双亲，然后别人回报我以爱护和有利于我的双亲呢？必然是我先做爱护和有利于别人双亲的事，然后别人才回报我以爱护和有利于我双亲的事。然则这个主动而交相利的孝子，他果真是出于不得已，才先爱护和有利于别人的双亲呢，还是以为天下的孝子都是笨人，不足以为正道而行之？姑且尝试从根本上来探究这一问题。先王的书《诗经·大雅》说道：‘没有什么话不应答，没有什么德不报答。你投给我桃子，我回报给你李子。’这就是说爱人的必被人爱，而憎恶人的必被人憎恶。不知天下的士人，一听到兼爱就非难反对，究竟是什么缘故呢？”

赏析与点评

疑兼爱者从兼爱的是否可行，转向“就算兼爱可行，也有很大的瑕疵”，也就是会与大家所认可的“孝道”相冲突。墨子的回应策略同样是情境构建式的，他构建了一个符合孝道的情境，在该情境中的人物却是以兼爱的实践来履行孝道。但是反对兼爱者可能会质疑墨子所构建的情境不具有普遍性，因为如果物资有限，为人子者若将有限的衣物提供给别人的父母，则自己的父母将挨饿受冻，这种情况才是反对者所称的“不中亲之利，而害为孝”。针对这种可能会有的质疑，墨子用《诗经·大雅》的话来引证，指出：人人皆有投桃报李的相互感通性，所以，即使在物资有限的情况下，某一孝子将有限的衣物赠给别人的父母，该父母的子女同样也会尽可能地回报那孝子的父母。如此的社

会风气才能真正兴天下之利。

意以为难而不可为邪？尝有难此而可为者。昔荆灵王好小要，当灵王之身，荆国之士饭不逾乎一，固据而后兴，扶垣而后行。故约食为其难为也，然后为而灵王说之，未逾于世而民可移也，即求以乡其上也。昔者越王勾践好勇，教其士臣三年，以其知为未足以知之也，焚舟失火，鼓而进之，其士偃前列，伏水火而死，有不可胜数也。当此之时，不鼓而退也，越国之士可谓颤矣。故焚身为其难为也，然后为之越王说之，未逾于世而民可移也，即求以乡上也。昔者晋文公好苴服，当文公之时，晋国之士，大布之衣、牂羊之裘、练帛之冠、且苴之屦，入见文公，出以践之朝。故苴服为其难为也，然后为而文公说之，未逾于世而民可移也，即求以乡其上也。是故约食、焚舟、苴服，此天下之至难为也，然后为而上说之，未逾于世而民可移也。何故也？即求以乡其上也。今若夫兼相爱，交相利，此其有利且易为也，不可胜计也，我以为则无有上说之者而已矣。苟有上说之者，劝之以赏誉，威之以刑罚，我以为人之于就兼相爱交相利也，譬之犹火之就上，水之就下也，不可防止于天下。

1. 固据而后兴：固，稳固。据，杖持也。固据，扶杖之意。兴，起身站立。
2. 后：孙诒让认为是“众”。
3. 当此之时，不鼓而退也，越国之士可谓颤矣：“颤”依叶玉麟注解为“殚”，乃死尽之意。全句意为如果不停止击鼓让士兵后退的话，越国那些勇士就要死光了。
4. 苴服：粗布做成的衣服。
5. 牂羊之裘：母羊的皮所做成的劣质皮衣。
6. 且苴之屦：粗贱的草鞋。

译文

抑或认为兼爱困难而做不到吗？曾有比这更困难而可以做到的事。从前楚灵王喜欢细腰，灵王在世时，楚国的士人每天吃饭不超过一次，用力拄杖扶稳后才能站立起来，扶着墙壁才能走路。所以节食本是他们难以做到的

事，然而这样做可使灵王喜欢，所以没多久民风就转变了。这无非是为了迎合君主之意罢了。从前越王勾践喜欢勇士，训练他的将士三年，认为自己还不知道效果如何，于是故意放火烧船，擂鼓命令将士前进。他的将士前仆后继，投身于水火之中而死的不计其数。这个时候，如果不停止击鼓让士兵后退的话，越国那些勇士就要死光了。所以说焚身本是很难做到的事，然而后来却做到了，因为越王喜欢，所以没多久民风就转变了，这无非是为迎合君主罢了。从前晋文公喜欢穿粗布衣，文公在世时，晋国的人都穿粗布做的衣服和母羊皮做成的皮衣，戴厚布帛做的帽子，穿粗糙的鞋子，进宫去见晋文公，出来可以侍列朝廷。所以穿粗陋的衣服本是难做到的事，然而因为文公喜欢，没过多长时间，民风也可以转移，这不过是为迎合君主罢了。所以说节食、焚舟、穿粗布衣服本是天下最难做的事，然而如果这样做了可使君主喜欢，没过多久，民风就可以转移。这是什么缘故呢？这是为迎合君主罢了。现在像兼相爱、交相利这样的事是有利而容易做到的，并且有不可胜数的事例，我认为只是没有君上喜欢罢了，只要有君上喜欢，用奖赏表扬来勉励大众，用刑罚来威慑大众，我认为众人对于兼相爱、交相利，就会像火一样向上燃烧，水一样向下流泻，普天之下是阻挡不了的。

赏析与点评

反对兼爱者又从其他的观点来质疑兼爱：就算兼爱没有妨碍孝道，但是要实践起来，实在是太困难了，是一般人所做不到的。墨子的反驳策略是：举出比实践兼爱难度更高的事，来对比实行兼爱的相对容易性，并且许多普通人也愿意去做。他以楚灵王、越王、晋文公的约食、焚舟、苴服等十分困难的事为例，说明只要是在上位者所鼓励的事，并且以赏誉、刑罚为手段加以提倡，必然会使平民百姓也都愿意实践。兼爱亦是如此。

这里我们看到，墨子以外在功利推动实践兼爱，其行为动机与儒家孔孟的价值自觉性的道德行为动力不同。

故兼者圣王之道也，王公大人之所以安也，万民衣食之所以足也。故君子莫若审兼而务行之，为人君必惠，为人臣必忠，为人父必慈，为人子必孝，为人兄必友，为人弟必悌。故君子莫若[注]欲为惠君、忠臣、慈父、孝子、友兄、悌弟，当若兼之不可不行也，此圣王之道而万民之大利也。

1. 莫若：“莫”字衍文，应删。

译文

所以说兼爱是圣王所行的大道，王公大人因此得到安定，百姓衣食因此而丰足。所以君子最好审察兼爱的道理而努力实行它。如此做人君的必能仁惠，做人臣的必能忠诚，做人父的必能慈爱，做人子的必能孝顺，做人兄长的必能友爱其弟，做人弟的必能敬顺兄长。所以君子想要做仁惠之君、忠诚之臣、慈爱之父、孝顺之子、友爱之兄、敬顺之弟，就不可不去实行兼爱。这是圣王所行的大道，也是万民最大的利益。

赏析与点评

如果有大多数的人愿意以此“大我主体”为依归来实践兼爱，兼爱的确会是有利万民的圣王之道。难怪墨子努力反驳问难者，大力提倡兼爱的可行性与功效。以下我们来考察《兼爱下》的思路：

1.仁人做事的目标为何？兴天下之利，除天下之害。

2.天下之害为何？家、国相攻，人与人相贼害。

3.天下之害为何而生？自恶人贼人之“别”所生。

4.指出事情的错误还需做什么？非人者必有以易之。

5.用什么来代替“别”？兼以易别。

6.“兼”为何可以易“别”？可兴天下之大利。

7.“兼”如何易“别”？国、家行“兼”，为彼者犹为己也。

8.行“兼”有何利？人与人互相帮助，老幼弱孤皆有人照顾。

9.为何有人反对“兼”？虽善，但是不能实行。

10.认为“兼”不能实行，这主张是对的吗？不对，世上并没有善事而不能实行的。

11.如何证明“兼”是可以实行的？用“两而进之”的方法。

12.何谓“两而进之”的方法？假设“别士”、“兼士”，“别君”、“兼君”言行一致，当处于困境的人必须进行选择时，考察他在言论上反对兼爱但在行为上取择“兼士”、“兼君”，可以证明兼爱是可行的。

13.既然能证明兼爱可行，为何还会有人反对呢？因为有人认为，兼爱虽然符合仁义，但是根本做不到。

14.认为兼爱做不到，是思想错误吗？乃是错误类比，将兼爱比成挈泰山、超江河等不可能之事并不恰当，因为先圣四王早已亲自实行

了。

15.有哪些圣王实行过？《泰誓》记载的文王，《禹誓》记载的大禹，《汤说》记载的汤，《周诗》记载的文王、武王。

16.既然如此，为何天下还是有人反对兼爱呢？因为他们认为有悖于孝道。

17.“孝”是希望别人对你的父母好，抑或别人对你的父母不好？当然是希望别人对自己的父母好。

18.如何才能使别人对自己的父母好？因人有互动性，如果你先对别人的父母好，别人自然也会对你的父母好，兼爱就是对别人的父母好，也就是使别人对自己的父母好，所以兼爱没有违背孝道。

19.既然如此，为何还有人反对兼爱呢？因为他们认为兼爱太难实行了。

20.兼爱是否难以实践？比兼爱更难实行的事都有人做，因此兼爱并不难实行。

21.有何例子可以证明？晋文公好苴服、楚灵王好细腰、越王勾践好士之勇，从而导致布衣、少食、杀身为名等比兼爱更难的事，都有人去做，是以相对而言兼爱仍是容易实行的。

22.兼爱能否实行的关键为何？如有上悦之者，劝之以赏誉，威之以刑罚，兼相爱、交相利是很容易实践的事。

23.为何必须实行兼爱？君子如欲为惠君、忠臣、慈父、孝子、友兄、悌弟，当践行兼爱，此圣王之道而万民之大利也。

卷五

非攻上

本篇导读

墨子用小偷偷别人东西分量的多少、物品贵重的程度，来类比说明夺取别人的东西越多、越贵重，所应承担的责任、接受的处罚也就越大。战争要比偷盗严重成千上万倍，如果偷盗是错误的应受制裁，为何战争却是被容许的呢？因此墨子称，这种不一致的态度根本不能分辨义与不义。

今有一人，入人园圃，窃其桃李，众闻则非之，上为政者得则罚之。此何也？以亏人自利也。至攘人犬豕鸡豚者[1]，其不义又甚入人园圃窃桃李。是何故也？以亏人愈多，其不仁兹甚[2]，罪益厚。至入人栏厩，取人马牛者，其不仁义又甚攘人犬豕鸡豚。此何故也？以其亏人愈多。苟亏人愈多，其不仁兹甚，罪益厚。至杀不辜人也，扡其衣裘[3]，取戈剑者，其不义又甚入人栏厩取人马牛。此何故也？以其亏人愈多。苟亏人愈多，其不仁兹甚矣，罪益厚。当此，天下之君子皆知而非之，谓之不义。今至大为攻国，则弗知非，从而誉之，谓之义。此可谓知义与不义之别乎？

1. 攘：与“盗”同。
2. 兹：同于“滋”，“更加”之意。
3. 扡：同“拖”，夺取。

译文

现在假如有一个人，进入别人的园圃，偷窃他家的桃子、李子，众人听说后就指责他，上边的长官抓到后就要处罚他。这是为什么呢？因为他损人利己。至于盗窃别人的鸡犬、小猪、大猪的，他的不义又超过到别人的园圃里偷桃子和李子。这是什么缘故呢？因为他损害别人更多，他的不仁也更加严重，罪过也更大。至于进入别人的牛栏马厩内，偷取别人的牛马，他的不仁不义，又比盗窃别人鸡犬、猪更甚。这是什么缘故呢？因为他对人的损害更大。一旦损人更甚，他的不仁也更明显，罪过也更深重。至于妄杀无辜之人，夺取他的衣服，拿走他的戈剑，则其不义又更甚于进入别

人的牛栏马厩盗取牛马的罪过。这是什么缘故呢？因为他对人损害更大。一旦损人更甚，那么他的不仁也就更突出，罪过也就更深重。对此，天下的君子都指责他，称他为不义。现在，最大的不义就是侵略攻伐别人的国家，天下的君子却不知道指责这种错误，反而跟着去赞誉他，称之为义。这能算作知道义与不义的区别吗？

杀一人谓之不义，必有一死罪矣，若以此说往[1]，杀十人十重不义，必有十死罪矣；杀百人百重不义，必有百死罪矣。当此，天下之君子皆知而非之，谓之不义。今至大为不义攻国，则弗知非，从而誉之，谓之义，情[2]不知其不义也，故书其言以遗后世。若知其不义也，夫奚说[3]书其不义以遗后世哉？今有人于此，少见黑曰黑，多见黑曰白，则以此人不知白黑之辩矣；少尝苦曰苦，多尝苦曰甘，则必以此人为不知甘苦之辩矣。今小为非，则知而非之。大为非攻国，则不知非，从而誉之，谓之义。此可谓知义与不义之辩乎？是以知天下之君子也[4]，辩义与不义之乱也。

1. 以此说往：按照这种说法进一步推论下去。
2. 情：与“诚”同。
3. 奚说：奚，何。怎么解释。
4. 天下之君子也：“也”字疑衍。

译文

杀掉一个人，叫作不义，必定有一重死罪。假如按照这种说法进一步推论下去，杀掉十个人，有十倍不义，则必然有十重死罪了；杀掉一百个人，有百倍不义，则必然有百重死罪了。对这种罪行，天下的君子都知道指责它，称它为不义。现在最大的不义就是侵略攻伐别人的国家，却不知道指责这种事的错误，反而跟着称赞它为义举。他们确实不懂得那是不义的，所以记下那些称赞攻国的话留给后代。倘若他们知道那是不义的，又有什么理由解释记载这些不义之事，用来留给后代呢？假如现在这里有一个人，看见少许黑色就说是黑的，看见很多黑色却说成白的，那么人们就会认为这个人不懂得白和黑的区别。少尝一点苦味就说是苦的，多尝些苦味却说成是甜的，那么人们就会认为这个人不懂得苦和甜的区别。现在在小范围内做不对的事，人们都知道指责其错误；可是大范围内的错事，却不知道指责其错误，反而跟着称赞为义举。这可以算是懂得义与不义的区别

吗？所以我由此知道天下的君子，弄混了义与不义的区别。

赏析与点评

非攻的思想由兼爱的思想衍生出来，因为要有普遍之爱兼及所有的人，因为要以平等的眼光看待每一个人，因此因侵略攻伐对百姓所造成的伤害，都是必须谴责的。但是墨家虽然反对攻伐侵略之战，却并不反对在防守上的应战，因为这是小国求生存不得已的自卫行为。因此墨子《备城门》以下共有十一篇介绍防御方法。

其实，能否以战争的手段解决问题，要以“义”作为标准。在《非攻下》，有反对墨子“非攻”思想的人提问：“昔者禹征有苗，汤伐桀，武王伐纣，此皆立为圣王，是何故也？”墨子回答：同样是战争，但是有不同的类型，这些圣王是站在正义的一方诛罚伤害百姓无义的一方；而墨子的“非攻”则是反对侵略性的不义之战，因此，墨子并非全面性地反战，当国家人民受到欺压时，是允许用战斗的方式予以反击的。以下我们来分析《非攻上》的思路：

1.对于发动战争的国家能否予以肯定赞誉？不能。

2.为何不能肯定赞誉发动战争之国？此乃偷盗之行为，应予处罚制裁。

3.为何应受处罚制裁？亏人而自利。

4.处罚制裁之轻重标准为何？苟亏人愈多，其不仁兹甚，罪益厚。

5.有哪些例证可说明此标准之轻重比例？如：窃人桃李、攘人犬豕鸡豚、取人马牛、杀害无辜者。依次看偷、盗、取、杀，亏人愈多，其不仁兹甚，罪益厚。

6.攻国与上述例证有何关系？攻国亦为亏人自利行为，且亏人更多更大，应予处罚制裁。

卷六

节用中

本篇导读

从兼爱的观点来看，执政者要能普遍地爱每一个人民，就要为他们生活的基本需求设想；在古代农耕猎牧的生活方式下，物资非常有限，节省用度、简约生活，是为顾及每一个人的生存所必须采取的治理方法。墨子在本篇中指出：在生活的衣、食、住、行、丧葬各方面，不求华服美食的奢华享受，但求够用就好。这也是古代圣王能够受到百姓爱戴、进而统一天下的重要原因。

子墨子言曰："古者明王圣人，所以王天下，正诸侯者，彼其爱民谨忠，利民谨厚，忠信相连，又示之以利，是以终身不餍注，殁世而不卷注。古者明王圣人，其所以王天下正诸侯者，此也。

1. 餍：满足。
2. 卷：应为"倦"。

译文

我们的老师墨子说："古代的明王圣人之所以能够统一天下、匡正诸侯，是因他们爱护百姓确实尽心，为百姓所谋之利确实丰厚，既忠诚又信实，又把利益指示给百姓。所以人们终身对此都不满足，毕生追随都不厌倦。古代的明王圣人能统一天下、匡正诸侯的原因，就在于此。

『是故古者圣王，制为节用之法曰：「凡天下群百工，轮车、鞼鞄、陶、冶、梓匠注，使各从事其所能。」曰：「凡足以奉给民用，则止。」诸加费不加于民利者，圣王弗为。

1. 轮车：造车、制轮的工匠。鞼鞄：制皮革的工匠。陶：做泥坯、陶器

的工匠。冶：制作金属用具的工匠。梓：木工。

译文

“所以古代圣王定下节用的原则是：‘天下百工，如造轮车的、制皮革的、烧陶器的、铸金属的、当木匠的，使各人从事自己所擅长的技艺。’又说：‘只要足以供给民用就可以了。’那些只增加费用而于人民没有利益的事，圣王都不做。”

『古者圣王制为饮食之法曰：「足以充虚继气，强股肱，耳目聪明，则止。不极五味之调，芬香之和，不致[注]远国珍怪异物。」何以知其然？古者尧治天下，南抚交址[注]，北降幽都[注]，东西至日所出入，莫不宾服。逮至其厚爱[注]，黍稷不二，羹胾不重[注]，饭于土熘[注]，啜于土形[注]，斗以酌[注]。俛[注]仰周旋威仪之礼，圣王弗为[注]。』

1. 致：求取。
2. 交址：今越南。
3. 北降幽都：降字当为“际”，邻接之意。幽都，今山西雁门以北。
4. 至其厚爱：所能达到的享受。
5. 羹胾不重：羹，用肉、菜等蒸煮成的浓汤。胾，切得很细的肉。不重，没有第二份。
6. 土熘：盛饭的瓦器。
7. 啜于土形：啜，尝。形，即铏。用泥做的容器来喝汤水。
8. 斗以酌：用木勺来喝酒。
9. 俛：同“俯”。
10. 圣王弗为：此句之前，依上下文例校之，当有“诸加费不加于民利者”。

译文

“古代圣王制定饮食的原则是：‘只要能够充饥补气、强壮四肢、耳聪目明

就可以了。不必讲究五味的调和与气味芳香，不求取远国珍贵奇异的食物。’怎么知道这样才对呢？古代尧帝治理天下，南面安抚到交址，北面接近幽都，东面直到太阳出入的地方，没有谁敢不归服的。及至他所能达到的享受，黍或稷只有其一，浓汤细肉不会重复，用瓦器盛饭，用土铏喝汤，用木勺饮酒，对俯仰周旋等礼仪，那些只增加费用而于人民没有利益的事，圣王不会去做。”

『古者圣王制为衣服之法曰：「冬服绀緅(注)之衣，轻且暖，夏服絺(注)绤之衣，轻且清(注)，则止。」诸加费不加于民利者，圣王弗为。古者圣人为猛禽狡兽，暴人害民，于是教民以兵行(注)，日带剑，为刺则入，击则断，旁击而不折，此剑之利也。甲为衣则轻且利，动则兵(注)且从，此甲之利也。车为服重致远，乘之则安，引之则利，安以不伤人，利以速至，此车之利也。古者圣王为大川广谷之不可济，于是利为舟楫(注)，足以将(注)之则止。虽上者三公诸侯至，舟楫不易，津人(注)不饰，此舟之利也。』

1. 绀緅：绀，青而带赤色的帛。緅，也是一种帛。
2. 絺绤：絺，细葛。绤，粗葛。葛是古人夏天所穿的衣服。
3. 清（qìng）：凉爽的意思。
4. 兵行：用器械合力警戒防卫而行。
5. 兵：孙诒让认为“兵”字无意义，应改作“弁”，乃“变”的假借字，意为随人身便利。
6. 舟楫：船桨。
7. 将：行也。此处为渡人过水之意。
8. 津人：掌渡的人。

译文

“古代圣王制定做衣服的原则是：‘冬天穿赤青色的帛衣，轻便而又暖和；

夏天穿细葛或粗葛布的衣服，轻便而又凉爽，这就可以了。’其他种种只增加费用而不加利于民用的，圣王不做。古代圣王因为看到凶禽狡兽残害人民，于是教导百姓带着兵器互相警戒行路。每日带着剑，用剑刺则能刺入，用剑砍则能砍断，剑被别的器械击打也不会折断，这就是剑的好处。铠甲穿在身上，轻巧便利，行动时方便又顺意，这是甲衣的好处。车子用来载重并到达远方，乘坐它很安全，拉动它也很便利，安稳而不会伤人，便利而能迅速到达目的地，这就是车子的好处。古代圣王因为大河宽谷不能渡过，于是制造船和桨，使人足以在水上行驶，就可以了。即使在上位的三公、诸侯来到，船桨也不予更换，掌渡人也不加装饰。这是船的好处了。”

『古者圣王制为节葬之法曰：「衣三领[注]，足以朽肉[注]；棺三寸，足以朽骸[注]；堀穴深不通于泉，流不发泄则止[注]。死者既葬，生者毋久丧用哀。」』

1. 三领：即三件。
2. 足以朽肉：使尸骸在肉体腐败之后仍可裹于衣服之内。
3. 足以朽骸：使骸骨可以保存于棺材之内。
4. 流不发泄：是指尸气不会冒出地面。

译文

“古代圣王制定节葬的原则是：‘尸体穿衣三件，足以使尸骸在肉体腐败之后仍可裹于衣服之内；棺木三寸厚，足以使骸骨可以保存于棺材之内。掘墓穴，深度不要深及泉源，又不致使尸腐之气散发于地面上就可以了。死者既已埋葬，生者服丧哀悼不需要太久。’”

『古者人之始生，未有宫室之时，因陵丘堀穴而处焉。圣王虑之，以为堀穴曰：「冬可以避风寒。逮夏，下润湿，上熏烝[注]，恐伤民之气。」于是作为宫室而利。』然则为宫室之法将奈何哉？子墨子言曰：『其旁可以圉风寒[注]，上可以圉雪霜雨露，其中蠲洁[注]，可以祭祀，宫墙足以为男女之别则止，诸加费不加民利者，圣王弗为。』

1. 上熏烝：指夏天地上热气蒸人。

2. 圉（yǔ）：通“御”，指抵御。

3. 蠲洁：蠲，光耀、显明。蠲洁即清洁之意。

译文

“古时人类初生，还没有宫室的时候，依着山丘挖洞穴而居住。圣人对此忧虑，挖了洞穴说：‘虽然冬天可以避风寒，但一到夏天，地下潮湿，地面上又热气蒸发，恐怕伤害百姓的气血健康。’于是建造房屋使民得利。”既然如此，那么建造宫室的原则应该怎样呢？我们的老师墨子说道：“房屋四边可以抵御风寒，屋顶可以防御雪霜雨露，屋里光亮清洁，可供祭祀，墙壁足以使男女生活有所分别，就可以了。其他各种只增加费用而不更加有利于人民的事，圣王不去做。”

赏析与点评

节省用度简约生活，可从兴天下之利的“天下”视野来看，因为天下的物资有限，如果大家不断浪费，那么必然会有人挨饿受寒。其原则是有利于百姓的才可以做，当然对何为百姓的利益，因时代的不同会有不同的理解。

墨家的兴天下之利，不只顾念大多数人民生存上的基本需要，也关心那些少数人的生活欠缺，因此节约用度是墨家实践兼爱必然的思考。时至今日，虽然经济学家指出消费可以刺激生产、发展经济，但是从地球整体的有限资源来看，人类不断提高物资生产、开采资源、捕捞海洋生物，正在加速耗损地球的资源，从一国或一地区的观点来看，推动该国或该地区的经济，确实对该国或该地区的人民有利，但是若从全人类的发展以及可持续生存环境的维护来看，墨家的节用思想还是值得我们省思与重视的。

以下是此篇的思想脉络：

1.古代明王、圣人为何可以王天下？爱民、利民。

2.如何爱民、利民？节用。

3.节用之法的原则为何？凡足以奉给民用则止，诸加费不加民利者，圣王弗为。

4.此原则如何应用于饮食之法？足以充虚继气，强股肱，耳目聪明，则止。不极五味之调、芬香之和，不致远国珍怪异物。

5.此原则如何应用于衣服之法？冬服绀緅之衣，轻且暖；夏服絺绤之衣，轻且清，则止。

6.此原则如何应用于行动之法？车为服重致远，乘之则安，引之则利，安以不伤人，利以速至，此车之利也。……虽上者三公诸侯至，舟楫不易，津人不饰，此舟之利也。

7.此原则如何应用于节葬之法？衣三领，足以朽肉；棺三寸，足以朽骸；堀穴深不通于泉，流不发泄则止。死者既葬，生者毋久丧用哀。

8.此原则如何应用于居住之法？其旁可以圉风寒，上可以圉雪霜雨露，其中蠲洁，可以祭祀，宫墙足以为男女之别则止，诸加费不加民利者，圣王弗为。

节葬下

本篇导读

《淮南子·要略训》提到：墨子原本学习儒家的思想，但是后来发现儒家所教导的“厚葬久丧”，使得一般老百姓损耗了许多财物；为了尽孝道长期守丧又耽误了农时，影响了耕作纺织的生产工作，使得原本贫困的百姓生活更加困顿。因此，墨家的节葬思想有其现实的观察与考虑。儒家那一套“厚葬久丧”的礼仪，对王公贵族、富有人家不会造成生活上的困难，但是对平民百姓而言，却会形成一种贫困的恶性循环，这就是墨子为什么要强调“节葬”的原因。

在此篇中，墨子所思考的标准在于，一种礼仪风俗对绝大多数人的生活所造成的影响，能否符合大众的利益；一种政策的推动，也必须考虑是否符合古代圣王施政的成功案例。如此，我们可以看出，墨家的思想有其思考标准，也就是墨子在《非命》篇中所提出的三表法，其中，古代圣王的成功案例就是“本之者”；某种礼仪风俗所转化成的政策，观察推行时能否真正符合人民的利益，就是“用之者”。

子墨子言曰：『仁者之为天下度[1]也，辟[2]之无以异乎孝子之为亲度也。今孝子之为亲度也，将奈何哉？曰：亲贫则从事乎富之，人民寡则从事乎众之，众乱则从事乎治之。当其于此也，亦有力不足、财不赡[3]、智不智，然后已矣。无敢舍余力，隐谋遗利，而不为亲为之者矣。若三务者[4]，孝子之为亲度也。既若此矣，虽仁者之为天下度，亦犹此也。曰：天下贫则从事乎富之，人民寡则从事乎众之，众而乱则从事乎治之。当其于此，亦有力不足、财不赡、智不智，然后已矣。无敢舍余力，隐谋遗利，而不为天下为之者矣。若三务者，此仁者之为天下度也。

1. 度：审度、考虑。
2. 辟：与“譬”同。
3. 赡：富足。
4. 三务：指前述富、众、治三件事。

译文

我们的老师墨子说道："仁者为天下谋划，就像孝子为双亲考虑一样。现在的孝子为双亲着想，会如何呢？设想的是：双亲贫穷，就设法使他们富裕；人民少了，就设法使人数增加；人多而失序混乱，就设法治理好。他这样做的时候，只有在力量不足、财用不够、智力不及时，才会停下来。绝不敢懈怠偷懒，隐藏智谋，保留私利，而不为父母办事的。上面这三件事，就是孝子为双亲审度考虑的情形。既然如此，即使仁者为天下谋划，也像这样。也就是，天下若贫穷，就设法使人们富足；人民若稀少，就设法使他们增多；人多了失序而混乱，就设法将社会治理好。仁者在这样做的时候，只有当他力量不足、财用不够、智力不及的时候，才会停下来。绝不敢懈怠偷懒、隐藏智谋、保留私利，而不为天下办事的。像上面这三件事，就是仁者为天下人所做的谋划。"

赏析与点评

墨子从孝道的观点类比一个执政者所应该做的事，进一步思考实践治国之道的具体做法，其中如同满足父母的物质生活的需要、实现父母内心的期望一般，必须使所治理的百姓富有、众多、生活环境有秩序。

『既若此矣，今逮至昔者三代圣王既没，天下失义，后世之君子，或以厚葬久丧以为仁也、义也、孝子之事也；或以厚葬久丧以为非仁义、非孝子之事也。曰二子者，言则相非，行即相反，皆曰：「吾上祖述尧舜禹汤文武之道者也。」而言即相非，行即相反，于此乎后世之君子，皆疑惑乎二子者言也。若苟疑惑乎之二子者言，然则姑尝传而为政乎国家万民而观之。计厚葬久丧，奚当此三利者？我意若使法其言，用其谋，厚葬久丧实可以富贫众寡，定危治乱乎？此仁也，义也，孝子之事也，为人谋者不可不劝也。仁者将兴之天下谁贾而使民誉之，终勿废也。意亦使法其言，用其谋，厚葬久丧实不可以富贫众寡，定危理乱乎？此非仁非义，非孝子之事也，为人谋者不可不沮也。仁者将求除之天下，相废而使人非之，终身勿为。且故兴天下之利，除天下之害，令国家百姓之不治也，自古及今，未尝之有也。

1. 传：通“转”。

2. 三利：指前述之三务：富、治、众。

3. 将兴之天下：依俞樾，在“将”下当补“求”字。谁贾：孙诒让认为是“设置”二字之误。

4. 沮：阻止。

5. 相废：“相”依孙诒让应为“措”，措废即废弃之意。

译文

“既然如此，如今回顾，以往三代圣王去世后，天下失去了道义。后世的君子，有的以为厚葬并长久守丧合乎仁、义，是孝子应该做的事；有的以为厚葬并长久守丧为不仁、不义，不是孝子应该做的事。这两种人，言论相互否定，行为相互违逆，都说：‘我是上法尧、舜、禹、汤、文王、武王的正道。’但是他们言论相否定，行为相违逆，于是乎后世的君子都对他们的说法感到疑惑。一旦对双方的说法感到疑惑，那么姑且试着把他们的主张转向实际的施政，从而加以考察，衡量一下厚葬久丧在哪些方面能符合“富、众、治”三种利益。我以为，假使接受他们的说法，采用他们的主张，厚葬久丧确实可以使贫者变富、人口少的变多，可以转危为安、变乱为治，那它就是合乎仁义的，是孝子应做的事，替人谋划者不能不勉励人这样去做。仁者将谋求在天下设置兴办它，设法宣扬而使百姓赞誉它，始终不废弃。假使接受他们的意见，采用他们的计谋，厚葬久丧确实不可以使贫者变富、人口少的变多，不可以转危为安、变乱为治，那它就是不合乎仁义的，不是孝子应做的事，为人谋划者就不能不加以阻止。仁者将谋求在天下消除它，相互废弃它，并使人们反对它，终身不去做那种事。所以说兴起天下的大利，除去天下的弊害，反而使国家百姓治理不好的，从古至今还不曾有过。”

赏析与点评

为达成使百姓富有、众多、社会有秩序的为政目标，该怎么做呢？墨子从正、反两面来看厚葬久丧能否达到富、众、治的目标，再经由厚葬久丧之弊不能符合仁、义，无法达成执政目标，以说明厚葬久丧之无益。

何以知其然也？今天下之士君子，将犹多皆疑惑厚葬久丧之为中(注)是非

利害也。故子墨子言曰：『然则姑尝稽之，今虽毋法执厚葬久丧者言，以为事乎国家。』此存乎王公大人有丧者，曰棺椁必重，葬埋必厚，衣衾必多，文绣必繁，丘陇必巨；存乎匹夫贱人死者，殆竭家室；乎诸侯死者，虚车府，然后金玉珠玑比乎身，纶组节约，车马藏乎圹，又必多为屋幕、鼎鼓、几梴、壶滥、戈剑、羽旄、齿革，寝而埋之满意，若送从。曰天子杀殉，众者数百，寡者数十。将军大夫杀殉，众者数十，寡者数人。

1. 中："合"之意。
2. 稽：考察。
3. 虽毋：同"唯毋"，发语词，无意。
4. 棺椁必重：棺是内棺，椁是外棺。是指王公大人的棺椁必要用好多层。
5. 丘陇：即坟墓之土堆。
6. 乎：依毕沅校补，"乎"前缺"存"字。
7. 纶组节约：纶组，盖在尸体上的棉被。节约，约束的带子。
8. 圹：墓穴。
9. 几梴：梴，同"筵"。几梴，指筵席。壶滥：古代用壶盛水作镜子用的器物。
10. 满意：此处文意不全，疑有脱文，依叶玉麟注本为："寝而埋之而后满意"。
11. 送从：应为"送徙"。《墨子·公孟》有："送死若徙。"是说送终的丧葬队伍像搬家迁徙一样。

译文

从何知道是这样呢？现在天下的士君子们，对于厚葬久丧是否合于是非利害，大多疑惑不定。所以我们的老师墨子说道："既然如此，那么我们姑且尝试考察一下现在效法执行厚葬久丧之人的言论，用以治理国家。"这种情况在有丧事的王公大人家中，则说棺木必须多层，下葬必须深埋，死

者衣服必须多件，随葬的文绣必须繁复，坟墓必须高大。但是在有人过世的匹夫贱民的家中，这样做就必然得竭尽家产。诸侯死了，取出府库贮藏的财物，然后将金玉珠宝装饰在死者身上，用丝絮组带束住，并且把车马埋藏在墓穴中，又必定要多方准备帷幕帐幔、钟鼎、鼓、筵席、壶水镜子、戈、剑、羽旄、象牙、皮革，置于死者寝宫而一起葬埋，然后才满意，送终的丧葬队伍像搬家迁徙一样。至于陪葬，天子、诸侯死后所杀的殉葬者，多的数百人，少的数十人；将军、大夫死后所杀的殉葬者，多的数十人，少的也有数人。

处丧之法将奈何哉？曰：哭泣不秩声翁注，缞绖垂涕注，处倚庐注，寝苫枕块注，又相率强不食而为饥，薄衣而为寒，使面目陷陬注、颜色黧黑、耳目不聪明、手足不劲强，不可用也。又曰上士之操丧也，必扶而能起，杖而能行，以此共三年。若法若言，行若道使王公大人行此，则必不能蚤朝注，五官六府注，辟草木，实仓廪。使农夫行此，则必不能蚤出夜入，耕稼树艺。使百工行此，则必不能修舟车为器皿矣。使妇人行此，则必不能夙兴夜寐，纺绩织纴注。细计厚葬，为多埋赋注之财者也；计久丧，为久禁从事者也。财以成者，扶而埋之注；后得生者，而久禁之，以此求富，此譬犹禁耕而求获也，富之说无可得焉。

1. 不秩声翁：不秩，没有一定的时候，此处指哭泣不分昼夜。声翁，声咽。
2. 缞绖：丧服。穿在身上的为缞，戴在头上或缠在腰间的为绖。
3. 倚庐：为守丧而靠树搭建之茅棚。
4. 寝苫枕块：苫，草垫。块，土块。
5. 陷陬（zōu）：骨瘦嶙峋的样子。
6. 蚤朝：下应脱“晏退及听狱治政”等字。
7. 五官六府：四字之上依孙诒让之说应有“使士大夫行此则不能治”十字。五官六府为殷周时的官制。五官为司徒、司马、司空、司士、司寇。六府为司土、司水、司木、司草、司器、司货。见《礼记·曲礼》。
8. 纴：同“纫”，缝纫。
9. 赋：为“赃”，即“藏”。

10. 扶而埋之：应为“挟而埋之”之误。

译文

居丧的方法，又将如何呢？即是昼夜哭泣而无时，哽咽不成声，披缞系绖，脸上挂着涕泪，住在守丧的茅棚中，睡在草垫上，枕着土块。又竞相强忍着不吃而任自己饥饿，衣服穿得单薄而任自己寒冷。使自己面目干瘦，肤色泛黑，耳朵不聪敏，眼睛不明亮，手脚没有气力，因而无法做事情。又说：高尚士人守丧，必须搀扶才能站起来，拄着拐杖才能行走，按这种方式生活三年。假若效法这种言论，实行这种主张，使王公大人依此而行，那么必定不能上早朝；（使士大夫依此而行，那么必定不能治理）五官、六府，开辟荒地草木和使仓库装满粮食；使农夫依此而行，那么必定不能早出晚归、耕作种植；使工匠依此而行，那么必定不能修造船、车，制作器皿；使妇女依此而行，那么必定不能早起晚睡，去纺纱绩麻、织布缝纫。仔细计算厚葬之事，实在是大量埋掉钱财；计算长久服丧之事，实在是长久禁止人们去做各自分内的工作。已获得的财产，夹杂在棺材里埋掉；丧后应当生产的人，又被长期禁止工作。用这种做法去追求财富，就好像禁止人耕作而想求得收获一样，所以厚葬能使人民富足的说法是不现实的。

赏析与点评

从厚葬之礼、处丧之法、陪葬器物之多，可以看出，古代王公贵族对于已死之人所要进入的另一个世界，完全是以现实世界为设想的：棺木的厚重、坟墓的高大象征死者所居住的宅第为豪门大户，金玉珠宝的装饰象征死者财富丰厚，生活上衣、食、住、行各种器物的陪葬，为的是不使死者在另一世界有所欠缺；更残酷的是，还令活人陪葬，以继续服侍那死者。守丧的时间长，期间因哀痛而使守丧者软弱无力，如此一来，为官不理政事，为民不事生产。可见，墨子不是从死者的世界来思考丧葬礼仪的适当性，而是从活人的现实世界来考虑丧葬礼仪的合宜性，“厚葬久丧”显然不能使人民富足。

是故求以富家而既已不可矣，欲以众人民，意者可邪？其说又不可矣。今唯无[注]以厚葬久丧者为政，君死，丧之三年；父母死，丧之三年；妻与后子[注]死者，五皆丧之三年；然后伯父、叔父、兄弟、孽子其[注]；族人五月；姑、姊、甥、舅皆有月数[注]。则毁瘠必有制矣，使面目陷陬，颜色黧黑，耳目不聪明，手足不劲强，不可用也。又曰上士操丧也，必扶而

能起，杖而能行，以此共三年。若法若言，行若道，苟其饥约[注]，又若此矣，是故百姓冬不仞寒[注]，夏不仞暑，作疾病死者，不可胜计也。此其为败男女之交多矣[注]。以此求众，譬犹使人负剑[注]，而求其寿也。众之说无可得焉。

1. 唯无：与前“唯毋”同。
2. 后子：为父后之子，即长子。
3. 孽子：说文：“孽，庶子也。”庶子即众子，长子之外都称庶子。其：同“期”，一年。言服一年的丧。
4. 皆有月数：即“皆有数月”。
5. 饥约：忍饥缩食。
6. 仞：即“忍”。
7. 败男女之交：指在丧期中禁止男女交往。
8. 负剑：同“伏剑”，即身伏剑上而自杀。

译文

所以，用厚葬久丧使国家富有，已不可能了，而要以此使人民数量增加，或许可以吧？然而这种说法又是不可行的。现在以厚葬久丧的方法去治理国家，国君死了，服丧三年；父母死了，服丧三年，妻与嫡长子死了，又都服丧三年。然后伯父、叔父、兄弟、自己的庶子死了服丧一年；同族亲人死了服丧五个月；姑姑、姐姐、外甥、舅父死了，服丧都有一定的月数，那么，丧期中的哀毁瘦损必定有一定的规制。使自己面目干瘦，肤色泛黑，耳朵不聪敏，眼睛不明亮，手脚没有力气，因而无法做事情。又说：士以上阶层的人守丧，必须被人搀扶才能站起来，拄着拐杖才能行走，还要按照这种方式生活三年之久。假如效法这种言论，实行这种主张，则他们忍饥缩食，又像这样了，因此百姓冬天忍受不了寒冷，夏天忍受不了酷暑，生病而死的，不可胜数。这样做又大大妨碍了男女交合的机会。以这种做法追求增加人口，就好像使人伏身剑刃而寻求长寿。厚葬久丧能使人口增多的说法根本不可能实现。

是故求以众人民，而既以注不可矣，欲以治刑政，意者可乎？其说又不可矣。今唯无以厚葬久丧者为政，国家必贫，人民必寡，刑政必乱。若法若言，行若道，使为上者行此，则不能听治；使为下者行此，则不能从事。上不听治，刑政必乱；下不从事，衣食之财必不足。若苟不足，为人弟者，求其兄而不得，不弟弟注必将怨其兄矣；为人子者，求其亲而不得，不孝子必是注怨其亲矣；为人臣者，求之君而不得，不忠臣必且乱其上矣。是以僻淫邪行之民，出则无衣也，入则无食也，内续奚吾注，并为淫暴，而不可胜禁也。是故盗贼众而治者寡。夫众盗贼而寡治者，以此求治，譬犹使人三睘注而毋负己也，治之说无可得焉。

1. 以：毕沅说同“已”。
2. 不弟弟：上“弟”字为孝悌之“悌”。指不恭顺兄长的弟弟。
3. 必是：“是”据下文疑当作“且”。
4. 内续奚吾：俞樾认为应为“内积奚后”。奚后，同“谿诟”，即耻辱。
5. 睘：同“还”，“转身”之意。毋负己：不使人背向自己。

译文

所以实行厚葬久丧以求人口增多，已不可能了。想以它治理行政事务，也许可以吧？这种说法又是不行的。现在以厚葬久丧的原则治理政事，国家必定会贫穷，人民必定会减少，行政事务必定会混乱。假如效法这种言论，实行这种主张，使居上位的人依此而行，就不能听政治国；使在下位的人依此而行，就不能从事自己的本业。居上位的不能听政治国，行政事务就必定混乱；在下位的不能从事本业，衣食财物的供应就必定不足。假若不足，做弟弟的向兄长求索而得不到，不恭顺的弟弟就必定要怨恨他的兄长；做儿子的向父母求索而得不到，不孝的儿子就必定要怨恨他的父母；做臣子的向君主求索而得不到，不忠的臣子就必定要反叛他的君上。所以品行偏颇淫邪的百姓，出门就没有衣物，回家就没有食物，内心累积着耻辱之感，一起去做邪恶暴虐之事，多得无法禁止。因此盗贼众多而治安不善。倘使盗贼增多而治安不善，用这种做法寻求治理，就好像要人旋转三圈而要他不许背对自己。因此，厚葬久丧而使国家得以治理的说法已是不可能实现了。

赏析与点评

墨子为说明厚葬久丧不能使人民众多，也不能使治安良好，采用了生动的例子来说明方法与目标背离的荒谬情况，正如使人伏身剑刃而寻求长寿，要人旋转三圈而要他站在特定位置一般，是不可能实现的。而厚葬久丧正是背离施政目标的荒谬做法。

是故求以治刑政，而既已不可矣，欲以禁止大国之攻小国也，意者可邪？其说又不可矣。是故昔者圣王既没，天下失义，诸侯力征[注]。南有楚、越之王，而北有齐、晋之君，此皆砥砺其卒伍，以攻伐并兼为政于天下。是故凡大国之所以不攻小国者，积委多[注]，城郭修，上下调和，是故大国不耆攻之[注]。无积委，城郭不修，上下不调和，是故大国耆攻之。今唯无以厚葬久丧者为政，国家必贫，人民必寡，刑政必乱。若苟贫，是无以为积委也；若苟寡，是城郭沟渠者寡也；若苟乱，是出战不克，入守不固。

1. 诸侯力征：征，同“政”。指诸侯用暴力、武力施政、攻伐。
2. 积委：指国家积存的财物。多的称为“积”，少的称为“委”。
3. 耆：与“嗜”同。

译文

所以厚葬久丧在治理行政上，既然不能将国家治理好，而想以此禁止大国攻打小国，也许还可以吧？这种说法也是不行的。因为，从前的圣王已离开人世，天下丧失了正义，诸侯用武力统治征伐。南边有楚、越二国之王，北边有齐、晋二国之君，这些君主都训练他们的士卒，在施政上攻伐兼并天下各国。所以凡是大国不攻打小国的，是因为小国积贮财物多，城郭修建坚固，上下和谐一致，因此，大国不愿意攻打它们。如果小国没有积聚财物，城郭修建得不坚固，上下不和谐团结，大国就喜欢攻打它们。现在以主张厚葬久丧的人主持政务，国家必定会贫穷，人民必定会减少，行政事务必定会混乱。如果国家贫穷，就没有什么东西可以用来积蓄储备；如果人口减少，修城郭、沟渠的人就少了；如果政治混乱，出战就不能胜利，入守就不能牢固。

此求禁止大国之攻小国也，而既已不可矣；欲以干[1]上帝鬼神之福，意者可邪？其说又不可矣。今唯无以厚葬久丧者为政，国家必贫，人民必寡，刑政必乱。若苟贫，是粢盛酒醴不净洁也[2]；若苟寡，是事上帝鬼神者寡也；若苟乱，是祭祀不时度也。今又禁止事上帝鬼神，为政若此，上帝鬼神始得从上抚之曰[3]：『我有是人也，与无是人也，孰愈？』曰：『我有是人也，与无是人也，无择也。』则惟上帝鬼神降之罪厉之祸罚而弃之，则岂不亦乃其所哉[4]！

1. 干：求。
2. 粢盛酒醴：粢，黍稷之类。盛，祭祀容器。醴，一种甜酒。以上皆为祭品。
3. 抚之：据之。
4. 不亦乃其所：不也是他所应得的。

译文

这样还想要禁止大国去攻打小国，已经不可能了；而想用它祈求上帝、鬼神赐福，也许可以吧？这种说法也是行不通的。现在以主张厚葬久丧的人主持政务，国家必定贫穷，人民必定减少，刑法制度必定混乱。如果国家贫穷，那么祭祀神灵的谷物酒饭就不能洁净；如果人民减少，那么敬拜上帝、鬼神的人也就少了；如果政治混乱，那么祭祀就不能按照一定的时期举行。现在又禁止敬事上帝鬼神，像这样去施政，上帝、鬼神便根据人们的行事开始从天上发问：“我有这些人和没有这些人，哪样更好些呢？”然后说：“我有这些人与没有这些人，没有区别。”那么，即使上帝、鬼神给他们降下疾病瘟疫的灾祸，处罚进而抛弃他们，难道不也是他们罪有应得吗！

赏析与点评

厚葬久丧无法避免大国的侵略攻伐，也不能令鬼神赐福求安，是从以厚葬久丧施政所造成的“国家必贫，人民必寡，刑政必乱”的后果，进一步推论出来的。墨子希望借由更严重的后果，如：会危及国家人民的生存，使人们重视“厚葬久丧”所造成的弊病，进而有所改变。

故古圣王制为葬埋之法，曰：『棺三寸，足以朽体；衣衾三领[注]，足以覆恶[注]。以及其葬也，下毋及泉，上毋通臭，垄若参耕之亩[注]，则止矣。死则既以葬矣，生者必无久哭，而疾而从事[注]，人为其所能，以交相利也。』此圣王之法也。

1. 衾：殓尸用的被子。
2. 覆恶：毕沅说："死者为人恶之，故云覆恶。"
3. 参耕之亩：是说墓地的占地范围，其宽度约三尺。
4. 疾而从事：赶快恢复自己的工作。

译文

所以古代圣王制定埋葬的方法，说："棺木三寸厚，足以让尸体在其中朽败就行；衣被三件，足以掩盖尸体让人看了难过的模样就行。及至下葬，下面不掘到泉源深处，上面不使腐臭尸气散发，坟地宽三尺，就够了。死者既已埋葬，活着的人就不当长久哀哭，而应赶快恢复自己的工作，人人各尽所能，使大家能够交相得利。"这就是圣王的法则。

今执厚葬久丧者之言曰：『厚葬久丧虽使不可以富贫众寡，定危治乱，然此圣王之道也。』子墨子曰：『不然。昔者尧北教乎八狄[注]，道死，葬蛩山之阴[注]，衣衾三领，穀木之棺[注]，葛以缄之[注]，既犯而后哭[注]，满埳无封[注]。已葬，而牛马乘之[注]。舜西教乎七戎，道死，葬南己之市[注]。衣衾三领，穀木之棺，葛以缄之，已葬，而市人乘之。禹东教乎九夷，道死，葬会稽之山，衣衾三领，桐棺三寸，葛以缄之，绞之不合[注]，通之不埳[注]，土地之深[注]，下毋及泉，上毋通臭。既葬，收余壤其上[注]，垄若参耕之亩，则止矣。若以此若三圣王者观之，则厚葬久丧果非圣王之道。』故三王者，皆贵为天子，富有天下，岂忧财用之不足哉？以为如此葬埋之法。

1. 八狄：北方的蛮族。

2. 蛩（qióng）山之阴：蛩，蛩山即巩山，在今山东濮县。阴，指山北。

3. 榖木：一种材质很差的木材。

4. 葛以缄之：以葛条绑束棺材。

5. 犯：据毕沅校应为“窆”，音匾。将棺木葬入墓穴里，即埋葬。

6. 满埳无封：埳与“坎”同，指墓穴用土填满。无封即不堆土作坟。

7. 牛马乘之：牛马在上面行走。

8. 南己之市：己，亦作“纪”，南纪之市即零陵，在今湖南省永州市。

9. 绞之不合：棺材板交合不严密。

10. 通之不埳：道藏本、吴钞本“通”并作“道”。指所凿墓道并不深邃。

11. 土地之深：应作“掘地之深”。

12. 收余壤其上：把埋葬剩下的土，堆聚在坟上面。

译文

现在坚持主张厚葬久丧的人说道：“厚葬久丧即使不可以使贫穷的人变得富有、人口稀少的转为众多、危险的变成安定、混乱的得到治理，然而这是圣王所立下的准则。”我们的老师墨子说：“并非如此。从前尧去北方教化八狄，在半路上死了，葬在蛩山的北侧。随葬衣被只有三件，用材质不好的木料做成棺材，用葛藤来绑束棺材，棺材入土后才举哀哭丧，只用土填平墓穴而没有坟堆。埋葬完毕之后，牛马照常在上面行走。舜到西方教化七戎，在半路上死了，葬在南己的市场旁，随葬衣被只有三件，用材质不好的木料做成棺材，用葛藤来绑束棺材，埋葬完毕之后，市民可以照常往来其上。大禹去东方教化九夷，在半路上死了，葬在会稽山上，随葬衣被只有三件，用桐木做的棺材只有三寸厚，用葛藤来绑束棺材，棺材板并不密合。凿了墓道，但并不深邃，掘地的深度下不及泉源，上不透出臭气。下葬之后，将剩余的泥土堆在上面，坟地大约三尺宽，这就够了。如果照这三位圣王的情况来看，则厚葬久丧确实不是圣王之道。”这三位圣王都贵为天子，富有天下，难道还怕财用不够吗？只是他们认为这样做才是葬埋的法则罢了。

赏析与点评

墨子凡有所反对，必然会提出新的取代方案；他既然反对当时厚葬久丧的习俗，就会提出较为适宜的丧葬之法，并具体指出可行的方案与

标准。并且，这些方案的原则并不是墨子的主观认定，还有古代圣王的事迹足以佐证。可见墨子的许多思想都有所本，也就是三表法中的“本之者”。

今王公大人之为葬埋，则异于此。必大棺中棺[注]，革阓三操[注]，璧玉即具，戈剑、鼎鼓、壶滥、文绣、素练、大鞅、万领、舆马、女乐皆具，曰必捶⿰土余差通[注]，垄虽凡山陵。此为辍民之事，靡民之财，不可胜计也，其为毋用若此矣。是故子墨子曰：『乡者[注]，吾本言曰，意亦使法其言，用其谋，计厚葬久丧，请可以富贫众寡、定危、治乱乎！则仁也，义也，孝子之事也，为人谋者，不可不劝也；意亦使法其言，用其谋，若人厚葬久丧，实不可以富贫、众寡、定危、治乱乎！则非仁也，非义也，非孝子之事也，为人谋者，不可不沮也。是故求以富国家，甚得贫焉；欲以众人民，甚得寡焉；欲以治刑政，甚得乱焉；求以禁止大国之攻小国也，而既已不可矣；欲以干上帝鬼神之福，又得祸焉。上稽之尧舜禹汤文武之道而政逆之[注]，下稽之桀纣幽厉之事，犹合节也。若以此观，则厚葬久丧其非圣王之道也。』

1. 大棺中棺：大棺即外层棺木，中棺即内层棺木。
2. 革阓三操：阓同“鞼”，有绞饰的皮革。三操，三匝。
3. 捶⿰土余差通：⿰土余当为“涂”。捶⿰土余，坚筑道路。差通，疑误，当作“羡道”，即墓道。
4. 乡者：即“向”，“从前”之意。
5. 而政逆之：正相逆反。

译文

现在王公大人们治丧葬埋，则与此不同了。必定要用外棺套内棺，并以饰有文彩的皮带再捆三层，随葬的璧玉既已备好，戈矛刀剑、鼎鼓、壶镜、绣花衣服、白绸带子、衣衾上万件、车马、女乐也都备好了。还必须把墓道捶实、筑坚固，坟墓堆土高得像山陵。这样荒废人民的事务，耗费人民的资财，多得不可胜数，厚葬的情况竟如此毫无用处。所以我们的老师墨子说：“过去，我本来说过：假使效法这种言论，采用这种想法算计厚葬

久丧，确实可以使贫穷的人富有、稀少的人口增加、危险变为安定、混乱得到治理，那就是合乎仁义的，也是孝子应做的事。因此替人谋划的就不可不勉励他这样做。假使效法这种言论，采用这种主张，若人们厚葬久丧，确实不可以使贫穷的人富有、稀少的人口增加、危险变为安定、混乱得到治理，那就不是合乎仁义的，也不是孝子应做的事。因此替人谋划的就不可不阻止他这样做。所以，若寻求用这种说法使国家富足，结果导致更加贫困，想以它增加人民却导致更加减少，想用它治理行政事务反而导致更加混乱，想用它禁止大国攻打小国也已经不可能了，想用它求取上帝鬼神的赐福反而只能得到灾祸。我们向上考察尧、舜、禹、汤、周文王、周武王之道，正好与之相反；向下考察夏桀、商纣、周幽王、周厉王之事，与之倒恰好相合。照这看来，厚葬久丧并不是圣王之道。”

赏析与点评

墨子批评当时王公贵族的丧葬行为，并且与古代圣王、暴王的事迹对比，说明厚葬久丧并非圣王之道，不可实行。

今执厚葬久丧者言曰：『厚葬久丧，果非圣王之道，夫胡说中国之君子，为而不已，操而不择哉？』子墨子曰：『此所谓便其习而义其俗者也。昔者越之东有輆沭之国者，其长子生，则解而食之。谓之「宜弟」；其大父死，负其大母而弃之，曰：「鬼妻不可与居处。」此上以为政，下以为俗，为而不已，操而不择，则此岂实仁义之道哉？此所谓便其习而义其俗者也。楚之南有炎人国者，其亲戚死，朽其肉而弃之，然后埋其骨，乃成为孝子。秦之西有仪渠之国者，其亲戚死，聚柴薪而焚之，燻上，谓之登遐，然后成为孝子。此上以为政，下以为俗，为而不已，操而不择，则此岂实仁义之道哉？此所谓便其习而义其俗者也。若以此若三国者观之，则亦犹薄矣。若以中国之君子观之，则亦犹厚矣。如彼则大厚，如此则大薄，然则葬埋之有节矣。故衣食者，人之生利也，然且犹尚有节；葬埋者，人之死利也，夫何独无节于此乎？』子墨子制为葬埋之法曰：『棺三寸，足以朽骨；衣三领，足以朽肉；掘地之深，下无菹漏，气无发泄于上，垄足以期其所，则止矣。哭往哭来，反从事乎衣食之财，佴乎祭祀，以致孝于亲。』故曰子墨子之法，不失死生之利者，此也。

1. 胡说：何说。
2. 择：应作“释”。
3. 义：与“善”同。
4. 炎人国：一作啖人国，即“食人国”。
5. 朽：与“剔”同。
6. 仪渠：也作义渠，古代西方少数民族国名。
7. 亲戚：即父母。
8. 熏上：烟气向上。
9. 人之死利也：“死利”与上文“生利”相对。指葬埋是对死者有利的事。
10. 菹：同“沮”，意为“湿”。
11. 期：期会，指按期在墓地聚会祭祀。
12. 佴（èr）：意为“助”。

译文

现在坚持厚葬久丧的人说道：“厚葬久丧如果真不是圣王之道，那怎么解释中原的君子行之有年而不停止、持守这种礼仪而不放弃呢？”我们的老师墨子说：“这就是所谓的要便于人民的习惯、适合人民的风俗。从前，越国的东面有个輆沭国，他们的长子一出生就被肢解吃掉，这种做法被称为是‘有益于他的弟弟’。他们的祖父死后，就背着祖母扔掉，说：‘鬼的妻子不可与她住在一起。’这种做法上面持以施政，下面习以为俗，行之有年而不停止，持守这种方式而不放弃。这难道真的是仁义之道吗？这就是所谓的要便于人民的习惯、适合人民的风俗。楚国的南面有个食人国，此国人在双亲死后，先把尸体的肉剔下来扔掉，然后再埋葬骨头，这样才能成为孝子。秦国的西面有个仪渠之国，这个国家的人在双亲死后，聚积柴薪放火把尸体烧掉，将烟气上升说成是死者登仙，然后才能成为孝子。上面以这种做法作为国政，下面以之作为风俗，行之有年而不停止，持守这种方式而不放弃。这难道真的是仁义之道吗？这就是所谓的要便于人民的习惯、适合人民的风俗。如果从这三国的情况来看，那么人们对丧葬的方式也还是很简薄的，而从中原君子对丧葬的处理方式来看，则又是太隆厚了。像那样太隆厚，像这样又太简薄，既然如此，那么葬埋就应当有节制。所以，衣食是人生活所必需的利益之所在，然而尚且有所节制；葬埋是人死后的利益之所在，为何独不对此加以节制呢？”因此我们的老师墨子制定葬埋的法则说：“棺材厚三寸，随葬衣服三件，足以使死者的骨肉

在其中朽烂。掘地的深浅，以下面没有湿漏、尸体气味不要泄出地面为度。墓地足以供人按期聚会祭祀就行了。出丧往来哀哭完毕，回来就从事衣食财用的生产，以助祭祀之用，以向双亲尽孝道。”所以说，我们的老师墨子的法则，不损害生和死两方面的利益，道理就在于此。

故子墨子言曰：『今天下之士君子，中请注将欲为仁义，求为上士，上欲中圣王之道，下欲中国家百姓之利，故当若节丧之为政，而不可不察此者也。』

1. 中请：请，同“情”，意为诚。中请乃内心真诚。

译文

所以我们的老师墨子说：“现在天下的士君子，内心真诚想实行仁义，追求成为高尚贤士，上想要符合圣王之道，下想要符合国家百姓的利益，所以就应当以节葬的原则来施政，这是不可不加以注意的。”

赏析与点评

反对墨子思想的人以“行之有年”作为反对墨子的理由，墨子则举出当时三个国家中非常离谱的风俗，来说明并不是任何行之有年的风俗就必然有价值，必须要看此风俗礼仪所造成的后果为何、能否符合圣王之道、能否真正有利于国家百姓。要从这几个方面考察，才能判定施政的方向与原则；厚葬久丧显然是必须改革的礼俗了。以下我们来回顾《节葬》篇墨子的思路：

1.仁者治理天下时，为天下人设想的治理目标为何？富之、众之、治之。

2.厚葬久丧是否符合仁、义？厚葬久丧若能富贫众寡，定危治乱，就是符合仁、义。

3.厚葬久丧的现象与造成的结果为何？此存乎王公大人有丧者，曰棺椁必重，葬埋必厚，衣衾必多，文绣必繁，丘陇必巨；存乎匹夫贱人死者，殆竭家室。

4.厚葬久丧能否使人民富有？不能。使农夫行此，则必不能蚤出夜入，耕稼树艺；使百工行此，则必不能修舟车为器皿矣；使妇人行

此，则必不能夙兴夜寐，纺绩织纴。

5.厚葬久丧能否使人民众多？不能。若法若言，行若道，苟其饥约，又若此矣，是故百姓冬不仞寒，夏不仞暑，作疾病死者，不可胜计也。此其为败男女之交多矣。以此求众，譬犹使人负剑，而求其寿也。众之说无可得焉。

6.厚葬久丧能否使治安良好？不能。

行若道使王公大人行此，则必不能蚤朝，五官六府，辟草木，实仓廪。

以厚葬久丧者为政，国家必贫，人民必寡，刑政必乱。若法若言，行若道，使为上者行此，则不能听治；使为下者行此，则不能从事。上不听治，刑政必乱。

7.以厚葬久丧为政，能否避免大国的侵略攻伐？不能。以厚葬久丧者为政，国家必贫，人民必寡，刑政必乱。若苟贫，是无以为积委也；若苟寡，是城郭沟渠者寡也；若苟乱，是出战不克，入守不固。

8.以厚葬久丧为政，能否求得上帝鬼神之赐福？不能。以厚葬久丧者为政，国家必贫，人民必寡，刑政必乱。若苟贫，是粢盛酒醴不净洁也；若苟寡，是事上帝鬼神者寡也；若苟乱，是祭祀不时度也。……上帝鬼神降之罪厉之祸罚而弃之。

9.葬埋之法应以什么为标准？棺三寸，足以朽体；衣衾三领，足以覆恶。以及其葬也，下毋及泉，上毋通臭，垄若参耕之亩，则止矣。死则既以葬矣，生者必无久哭，转而从事，人为其所能，以交相利也。

10.厚葬久丧是否为圣王之法？非也。可见尧、舜、禹三王之例。

11.厚葬久丧如果真不是圣王之道，那怎么解释中原的君子行之有年而不停止、持守这种礼仪而不放弃呢？例如：輆沭国的“宜弟”说及“鬼妻”说、炎人国的亲戚朽肉弃之、仪渠之国的“登遐”说都是习俗流风所致，不合仁义，也不得为执政者所取法；而厚葬久丧正与此相似，必须予以改革。

12.天下真正想实行仁义的士君子该如何做？以节丧为政。

卷七

天志上

本篇导读

《天志》篇是墨家的核心篇章，因为其他各篇的思想都奠基于“天志”，我们在读此篇时，要通过内容的描述而掌握“天”的性质以及天人之间的关系。《天志》篇也是以层层推理的方式表现墨子的思想，中国古代流传至今的许多推理文字，其目的都在于说服君王、王公贵族或士人实行某种学说，墨家正是立足于平民百姓的立场与需求，试图说服那些贵族执政者进行改革，以兴天下之利。

子墨子言曰：『今天下之士君子，知小而不知大。何以知之？以其处家者知之。若处家得罪于家长，犹有邻家所避逃之。然且亲戚兄弟所知识，共相儆戒，皆曰：「不可不戒矣！不可不慎矣！恶有处家而得罪于家长，而可为也！」非独处家者为然，虽处国亦然。处国得罪于国君，犹有邻国所避逃之，然且亲戚兄弟所知识，共相儆戒皆曰：「不可不戒矣！不可不慎矣！谁亦有处国得罪于国君，而可为也！」此有所避逃之者也，相儆戒犹若此其厚，况无所避逃之者，相儆戒岂不愈厚，然后可哉？且语言[注]有之曰：「焉而[注]晏日焉而得罪，将恶避逃之？」曰无所避逃之。夫天不可为林谷幽门[注]无人，明[注]必见之。然而天下之士君子之于天也，忽然[注]不知以相儆戒，此我所以知天下士君子知小而不知大也。』

1. 语言：俗语。
2. 焉而：孙诒让认为此处“焉”字同于“于”，乃“于此而言”之意。俞樾认为此一“焉而”为衍文，应删。晏日焉而：晏日，清明之日；此处“焉”为语气词，“而”为转折词，焉而乃“竟然”之意。
3. 幽门：门应作“间”，指山林深远间隙之处。
4. 明：指天知明察。
5. 忽然：指疏忽。

译文

我们的老师墨子说："现在天下的士君子只知道小道理，而不知道大道理。怎么知道是这样呢？从他处身于家族的情况可以知道。如果一个人处身家族中而得罪了家长，他还能逃避到相邻的家族去。然而父母、兄弟和相识的人彼此相互警诫，都说：'不可不警诫呀！不可不谨慎呀！怎么会有处身家族中而得罪家长的呢？'不仅处身于家族的情况如此，即使处身于国也是这样。如果处在一国之中而得罪了国君，还有邻国可以逃避。然而父母、兄弟和相识的人彼此相互警诫，都说：'不可不警诫呀！不可不谨慎呀！怎么会有处身于国而可以得罪国君的呢？'这是有地方可以逃避的，人们相互警诫都如此严重，又何况是那些没有地方可以逃避的情况呢？互相警诫难道不就更加郑重，然后才可以吗？而且俗语有这种说法：'照这么说，在光天化日之下得罪了天，还有什么地方可以逃避呢？'回答是：'没有地方可以逃避。'上天不会对山林深谷深远间隙无人的地方有所忽视，它明晰的目光一定会看得见。然而天下的士君子对于天，却疏忽地不知道以此相互警诫。这就是我得以知道天下的士君子知道小道理而不知道大道理的原因。"

赏析与点评

墨子用家族、国家、天下的不同范围，来比较得罪家长、国君与天的情况，其中家族、国家为"小"的一类，天下为"大"的一类，大小两类事务有相似性，在小类中所必须注意的事在大类中却被疏忽了，所以墨子说："今天下之士君子，知小而不知大。"其中，显然墨子认为"天"是有意志、有好恶、能赏罚的最高权威，同时，"天"还具有无所不知的能力。

然则天亦何欲何恶注？天欲义而恶不义。然则率天下之百姓以从事于义，则我乃为天之所欲也。我为天之所欲，天亦为我所欲。然则我何欲何恶？我欲福禄而恶祸祟。若我不为天之所欲，而为天之所不欲，然则我率天下之百姓，以从事于祸祟中也注。然则何以知天之欲义而恶不义？曰：『天下有义则生，无义则死；有义则富，无义则贫；有义则治，无义则乱。然则天欲其生而恶其死，欲其富而恶其贫，欲其治而恶其乱。』此我所以知天欲义而恶不义也。

1. 恶：好恶之恶。
2. 从事于祸祟中：祸祟，灾殃祸患。所做之事致人陷于灾祸之中。

译文

既然如此，那么上天喜欢什么，厌恶什么呢？上天爱好正义而憎恶不义。既然如此，那么率领天下的百姓，去做合乎正义的事，这就是我们在做上天所喜好的事了。我们做上天所喜欢的事，那么上天就会做我们所喜欢的事。那么我们又喜欢什么、厌恶什么呢？我们喜欢福禄而厌恶祸患。如果我们不做上天所喜欢的事，那么就是我们率领天下的百姓，陷他们于祸患灾殃中去了。那么如何知道上天喜好正义而憎恶不义呢？回答说：“天下之事，有正义的就得以生存，无正义的就会灭亡；有正义的就富有，无正义的就会贫穷；有正义的就得以治理妥善，无正义的就混乱。然而上天喜欢人类得以生存而讨厌他们死亡，喜欢人类富有而讨厌他们贫穷，喜欢人类有秩序而讨厌他们混乱。”这就是我得以知道上天喜好正义而憎恶不义的原因。

赏析与点评

既然天是有意志、有好恶的最高权威，此段就进一步说明“天”的所好、所恶为何。同时，这一段也说明了“天”与“人”的关系，这里的“人”又显然是指执政者。借由“天”之所欲，指出执政者必须依照天意：生、富、治的目标施政。而生、富、治的施政目标，都必须以行“义”来达成。

曰且夫义者政也，无从下之政上[注]，必从上之政下。是故庶人竭力从事，未得次己而为政[注]，有士政之；士竭力从事，未得次己而为政，有将军大夫政之；将军大夫竭力从事，未得次己而为政，有三公诸侯政之；三公诸侯竭力听治，未得次己而为政，有天子政之；天子未得次己而为政，有天政之。天子为政于三公、诸侯、士、庶人，天下之士君子固明知，天之为政于天子，天下百姓未得之明知也。故昔三代圣王禹汤文武，欲以天之为政于天子，明说天下之百姓，故莫不犓牛羊[注]，豢犬彘[注]，洁为粢盛酒醴，以祭祀上帝鬼神，而求祈福于天。我未尝闻天下[注]之所求祈福于天子者也，我所以知天之为政于天子者也。

1. 政：与“正”同。

2. 次己：次，即“恣”。擅自。

3. 犓：用草料喂牲畜。

4. 豢：以谷物喂牲畜。

5. 下：衍文，应删。

译文

又说：并且义是用来匡正人的，不能从下正上，必须从上正下。所以老百姓竭力做事，不能擅自恣意去做，有士去匡正他们；士竭力做事，不得擅自恣意去做，有将军、大夫匡正他们；将军、大夫竭力做事，不得擅自恣意去做，有三公、诸侯去匡正他们；三公、诸侯竭力听政治国，不得擅自恣意去做，有天子匡正他们；天子不得擅自恣意去治政，有上天匡正他。天子向三公、诸侯、士、庶人施政，天下的士君子固然清楚地知道；上天匡正天子的施政，天下的百姓却未能清楚地知道。所以从前三代的圣王夏禹、商汤、周文王、周武王，想把上天匡正天子施政的事，清楚地劝告天下的百姓，所以无不饲养牛羊、喂养猪狗，预备洁净的酒类和黍稷等祭物，用来祭祀上帝鬼神而向上天祈求幸福。我不曾听说过上天向天子祈求幸福的事情。这就是我所以知道上天匡正天子的理由。

赏析与点评

此段说明行义的方式与方向，是由上而下，最高的权威在于“天”而非天子，如此根据“义”来层层节制，以作为社会各阶层行事的标准。墨子用古代人民与天子、人民与天的关系相互比较，来说明“天”在天子之上。此处可与《尚同》篇的思想相贯通，两篇可一起对照来看。

故天子者，天下之穷贵也[注]，天下之穷富也，故于富且贵者，当天意而不可不顺。顺天意者，兼相爱，交相利，必得赏；反天意者，别相恶，交相贼，必得罚。然则是谁顺天意而得赏者？谁反天意而得罚者？子墨子言曰：『昔三代圣王禹汤文武，此顺天意而得赏也；昔三代之暴王桀纣幽厉，此反天意而得罚者也。』然则禹汤文武其得赏何以也？子墨子言曰：『其事上尊天，中事鬼神，下爱人，故天意曰：「此之我所爱，兼而爱之；我所利，兼而利之。爱人者此为博焉，利人者此为厚焉。」故使贵为天子，富有天下，业万世子孙[注]，传称其善，方施天下[注]，至今称之，谓之圣王。』然则桀纣幽厉得其罚何以也？子墨子言曰：『其事上诟天[注]，中诟鬼，下贼人，故天意曰：「此之我所爱，别而恶之；我所利，交而贼之。恶人者此为之博也，贼人者此为之厚也。」故使不得终其寿，

不殁其世，至今毁之，谓之暴王。』

1. 穷：极。
2. 业：传承其事业。
3. 方：古“旁”字，“普遍”之意。
4. 诟：骂。

译文

所以天子是天下最尊贵的人，天下最富有的人，因此想要尊贵的地位与财富的人，对天意就不可不顺从。顺从天意的人，普遍彼此相爱，相互都得利益，必定会得到赏赐；违反天意的人，分别彼此而相憎恶，相互残害，必定会受到惩罚。既然这样，那么谁顺从天意而得到赏赐呢？谁违反天意而得到惩罚呢？我们的老师墨子说：“从前三代圣王夏禹、商汤、周文王、周武王，这些是顺从天意而得到赏赐的；从前三代的暴王夏桀、商纣、周幽王、周厉王，这些是违反天意而得到惩罚的。”既然如此，那么禹、汤、文王、武王凭什么得到赏赐呢？我们的老师墨子说：“他们所做的事便是上尊天，中敬奉鬼神，下爱人民。所以天意说：‘这就是对我所爱的，他们兼而爱之；对我所利的，他们兼而利之。爱人的事，这最为广博；利人的事，这最为厚重。’所以使他们贵为天子，富有天下，传业于世代子子孙孙，而称颂他们的美德，教化遍施于天下，到现在还受人称道，称他们为圣王。”既然如此，那么桀、纣、幽王、厉王得到惩罚又是什么原因呢？我们的老师墨子说：“他们所做的事便是对上辱骂上天，于中辱骂鬼神，对下残害人民。所以天意说：‘这是对我所爱的，他们分别憎恶之；对我所利的，他们交相残害之。所谓憎恶人，以此为最广泛；所谓残害人，以此为最严重。’所以使他们不得寿终，不能善终。人们至今还在骂他们，称他们为暴王。”

赏析与点评

墨子喜用古代圣王与暴王的实例，来说明顺天意行事与反天意行事的结果有何差异，其目的当然是希望执政者能依照天的意志来行事施政。从墨子行文的对象常是执政者来看，墨子是立足于平民百姓的立场和需要，希望执政者有所改革，以促进人民大众的利益。

然则何以知天之爱天下之百姓？以其兼而明之注。何以知其兼而明之？以其兼而有之注。何以知其兼而有之？以其兼而食焉。何以知其兼而食焉？四海之内，粒食之民，莫不犓牛羊，豢犬彘，洁为粢盛酒醴，以祭祀于上帝、鬼神，天有邑人注，何用弗爱也？且吾言杀一不辜者必有一不祥。杀不辜者谁也？则人也。予之不祥者谁也？则天也。若以天为不爱天下之百姓，则何故以人与人相杀，而天予之不祥？此我所以知天之爱天下之百姓也。

1. 明之：明察、了解。
2. 有之：拥有。
3. 邑人：所属城邑之下民。

译文

既然如此，如何知道上天爱护天下的百姓呢？因为它对百姓能全部明察。如何知道它对百姓全都明察呢？因为天下的人民都为它所拥有。如何知道天下人民都是上天所拥有的呢？因为上天全都供给食物，长养万民。如何知道它全都供给食物、长养万民呢？因为在四海之内，凡是吃谷物的人，无不饲养牛羊猪狗，预备洁净的酒类和黍稷等祭物，用来祭祀上帝、鬼神。上天拥有下民，怎么会不喜爱他们呢？而且我曾说过，杀一个无辜的人，必遭到一件灾祸。杀无辜之人的是谁呢？是人。给这人灾祸的是谁呢？是天。如果认为天不爱天下的百姓，那么为什么对于杀害了无辜的人，天要降给他灾祸呢？这是我得以知道天爱护天下百姓的原因。

赏析与点评

这一段说明天与天下万民的关系，“天”爱天下所有的人。此段可与《兼爱》、《法仪》篇的思想相贯通，我们可与上述两篇合观，来了解“天”的特性以及墨家的天人关系。

顺天意者，义政也；反天意者，力政也注。然义政将奈何哉？子墨子言曰：『处大国不攻小国，处大家不篡小家，强者不劫弱，贵者不傲贱，多诈者不欺愚。此必上利于天，中利于鬼，下利于人，三利无所不利，故举天下美名加之，谓之圣王。力政者则与此异，言非此，行反此，犹倖驰也

。处大国攻小国，处大家篡小家，强者劫弱，贵者傲贱，多诈欺愚。此上不利于天，中不利于鬼，下不利于人。三不利无所利，故举天下恶名加之，谓之暴王。』

1. 力政：以暴力统治、征服。
2. 倖驰：毕沅认为当作“偝驰”，乃“背道而驰”之意。
3. 劫：压迫。

译文

顺从天意的，就是实行仁义的政治；违反天意的，就是实行暴力的政治。那么仁义的政治应当怎么做呢？我们的老师墨子说：“大国不攻打小国，大家族不掠夺小家族，强者不压迫弱者，地位高的人不傲视地位低的人，狡诈的不欺负愚笨的。这就必然上利于天，中利于鬼，下利于人。做到这三方面的利，就会无所不利，所以将天下最好的名声加诸其身，称他们为圣王。而实行暴力政治的则与此不同：他们言论不是这样，行为也与此相反，犹如背道而驰。大国攻伐小国，大家族掠夺小家族，强者压迫弱者，地位高的人傲视地位低的人，狡诈的欺负愚笨的。这上不利于天，中不利于鬼，下不利于人。三方面都不得利，就没有什么利了，所以将天下最坏的名声加诸其身，称他们为暴王。”

子墨子言曰：『我有天志，譬若轮人之有规，匠人之有矩，轮匠执其规矩，以度天下之方圜，曰：「中者是也，不中者非也。」今天下之士君子之书，不可胜载，言语不可尽计，上说诸侯，下说列士，其于仁义则大相远也。何以知之？曰我得天下之明法以度之。』

1. 圜：即“圆”。
2. 列士：指“士君子”或有功业之士。

译文

我们的老师墨子说：“我有了上天的意志，就好像制车轮的有了圆规，木

匠有了方尺。轮人和木匠拿着他们的圆规和方尺来量度天下的方和圆，说：‘符合二者的就是对的，不符合的就是错的。’现在天下士君子的书籍多得车都拉不完，所说的言语也多得不能全部记录，对上游说诸侯，对下游说有名之士，但他们对于仁义，则相差得很远。怎么知道的呢？回答是：我得到了天下的明法来衡量他们。”

赏析与点评

上两段可与《非攻》篇、《法仪》篇合观，因为“天”的意志就是不希望大国去侵略攻打小国，而“天志”也是墨家一切思想的根源与基础。研读《天志》篇，可以帮助我们将墨家的各篇思想相互贯通为一个整体，帮助我们全面把握墨家的思想。

《天志上》贯穿着说服性推理，其意义的呈现与延伸包含着情境构建、情境处理（理由分析）与情境融合等几个层面，如“天下士君子知小而不知大也”，其中的情境构建有处家者、处国者、处天下者，其情境处理是：有罪而欲逃者，其中的“小”为处家、处国，而“大”则为处天下，以家长、国君类比于天的最高权威性、有好恶、能赏罚，以及“天”的无所不知、无事不能的特性。由这三个部分的情境处理，构成一相互联系的思想单位，进而指出今日士君子在知小的同时也必须知大，而所谓的“知大”，即在于了解天的特性、天与人的关系以及人面对天的态度、应有的作为等等。而此一思想单位又与《天志上》的另外几个思想单位相融合，如人为了趋利避害必须知天之所欲，天所欲为“义”，而“义”则“必从上之正下”，此与《尚同》篇思想相融合。又从“顺天之意者，兼相爱，交相利”，此与《兼爱》篇思想相融合。又“顺天之意者，义政也”，而义政即“处大国不攻小国，处大家不篡小家”，此与《非攻》篇思想相融合。又“我有天志，譬若轮人之有规，匠人之有矩，轮匠执其规矩，以度天下之方圜”，此与《法仪》篇思想也有融合。这些都是在“人需要知天、顺天”的定见之下展开推论，同时也显示了墨子本身思维情境的融合性。

以下我们来回顾这一篇墨子的思路：

1.何谓“小”？何谓“大”？

“小”之处家、处国有何相似之处？有罪而欲逃者。

“小”与“大”有何相异之处？前者可以逃掉，后者无处可逃。

第一段显示“天”有哪些性质？无所不知，能赏罚，有好恶（有意志）、最高权威。

2.第二段对谁说？执政者。

天之所欲恶为何？欲义恶不义。

何以知天欲义恶不义？天欲人生、富、治。

何以知天欲人生、富、治？天爱人。

天与人的关系如何？相互性。

3.“义”的意义为何？正。

如何正？以上正下。

何者为上？天子为政于三公、诸侯、士、庶人，而“天”在天子之上。

上下之关系为何？在下位者未得次己而为政。

何以知天在天子之上？百姓祭祀上帝、鬼神，向“天”求福，而不向天子求福。

4.天意为何？欲人兼相爱、交相利。

谁顺天意得赏？三代圣王，禹、汤、文、武。

他们为何得赏？其事上尊天，中事鬼神，下爱人。

赏了什么？使贵为天子，富有天下，业万世子孙，传称其善，谓之圣王。

谁反天意得罚？三代暴王，桀、纣、幽、厉。

他们为何得罚？其事上诟天，中诟鬼，下贼人。

罚了什么？使不得终其寿，不殁其世，至今毁之，谓之暴王。

5.何以知天之爱天下百姓？兼而明之。

何以知其兼而明之？兼而有之。

何以知其兼而有之？兼而食焉。

何以知其兼而食焉？人祭祀天。

6.何谓义政？顺天意。

如何顺天意？大不攻小，利天、鬼、人。

何谓力政？反天意，相反于义政。

7.天“志”为何？法仪。

卷八

明鬼下（节录）

本篇导读

“公平”是人类共同追求的价值目标。公平的裁决是制约人类行为与动机的重要因素，如何做到公平？就是不论时间的长短，只要有人行恶必定受罚，若有善行必定得赏。并且被裁决的对象，不论他的财富、权力、地位、名声如何，都必须受到制裁。如果没有即时的赏罚，人们也惑于足以抗衡审判公平性的权势，而不相信有公平的裁决力量，这样可能会产生的结果就是社会的失序、政治的混乱。墨子看出人的信念与社会秩序间的密切关系，因此有了《明鬼》篇。

在墨子看来，人们不相信鬼神的存在，也不相信鬼神能够赏善罚恶，这是导致天下大乱的关键。因此，他要通过三表法，引征历史上的圣王之事、先王之书及相关的记载，来证明鬼神的存在，论述鬼神赏罚的标准，说明尊敬鬼神的理由，宣传鬼神的存在与鬼神强大的制裁力，并以此作为执政者兴天下之利、除天下之害的圣王之道。

子墨子言曰：『逮至[注]昔三代圣王既没，天下失义，诸侯力正[注]，是以存夫为人君臣上下者之不惠忠也，父子弟兄之不慈孝弟长贞良也，正长之不强于听治，贱人之不强于从事也，民之为淫暴寇乱盗贼，以兵刃毒药水火，退无罪人乎道路率径[注]，夺人车马衣裘以自利者并作，由此始，是以天下乱。此其故何以然也？则皆以疑惑鬼神之有与无之别，不明乎鬼神之能赏贤而罚暴也。今若使天下之人，偕若[注]信鬼神之能赏贤而罚暴也，则夫天下岂乱哉！』

1. 逮至：自从。
2. 正：与“征”同。
3. 退：当为“迓”字之误，迓通“御”，作“禁”解。率径：依孙诒让说应为“术径”，“术”为车行之大道，“径”为人走的小路。
4. 偕若：依王引之说“偕”同“皆”，“若”字衍文应删。

译文

我们的老师墨子说："自从当初三代的圣王死后，天下人丧失了道义，诸侯用武力相互征伐，这无非是因为为人君者对臣子不仁惠，臣子对君主不忠诚，父兄对子弟不慈爱，子弟对父兄不孝敬也不正直善良，行政长官不努力办公治国，平民不努力从事生产。人们做出了凶暴淫乱、抢夺偷盗之事，还拿着兵器、毒药、水火在大小道路上遏阻无辜的人，抢夺别人的车马衣裘为自己谋取利益。从那时开始，天下就混乱了。是什么缘故导致了这种情况呢？那都是因为大家对鬼神是否存在的分辨疑惑不定，对鬼神能够赏贤罚暴不能明白。现在假若人们都相信鬼神能够赏贤罚暴，那么天下怎么会混乱呢？"

今执无鬼者曰：『鬼神者，固无有[注]。』旦暮以为教诲乎天下，疑天下之众，使天下之众皆疑惑乎鬼神有无之别，是以天下乱。是故子墨子曰：『今天下之王公大人士君子，实将欲求兴天下之利，除天下之害，故当鬼神之有与无之别，以为将不可以不明察此者也。既以鬼神有无之别，以为不可不察已[注]。』

1. 固：本来。
2. 已：同"矣"。

译文

现在坚持没有鬼神的人说："鬼神本来就不存在。"他们早晚都用这些话对天下之人进行宣传，以使天下的民众疑惑，使天下的民众都对鬼神是否存在疑惑不解，所以天下混乱。因此我们的老师墨子说："现在天下的王公大人和士君子们，如果实在想为天下人谋求福利，除去天下的祸害，那么对于鬼神是否存在的分辨，（我）认为是不可不考察清楚的。"

赏析与点评

为什么会有人宣传无鬼神之论？从现实的生活来看，许多人行恶未见受罚，行善未必受赏。从大的时代思潮来看，整个先秦哲学也是对于人格天及鬼神信仰的逐渐远离，人们渐渐觉得人有能力掌握自然的规律，人有能力改善自己生活的环境，因此相信鬼神变成一种落伍的想

法。而这种无鬼神之论在墨子看来是导致天下混乱的间接原因，所以墨子认为必须大力破除这种思想。

然则吾为明察此，其说将奈何而可？子墨子曰：『是与天下之所以察知有与无之道者，必以众之耳目之实知有与亡为仪者也，请惑闻之见之，则必以为有，莫闻莫见，则必以为无。若是，何不尝入一乡一里而问之，自古以及今，生民以来者，亦有尝见鬼神之物，闻鬼神之声，则鬼神何谓无乎？若莫闻莫见，则鬼神可谓有乎？』

1. 有与亡为仪者：亡，即“无”。仪，“标准”之意。
2. 请：当为“诚”。或：与“惑”通。

译文

既然如此，那么我们明白地考察这个问题，怎样才能将鬼神的有无考察清楚呢？我们的老师墨子说：“天下用以察知事物是否存在的方法，必定以大众耳目实际闻见的有无作为标准。如果确实有人听过、看见了，那么就可认定那事物存在；如果不曾听过、不曾看过，那么必定认为那事物不存在。假若这样，何不试着进到一乡一里去询问呢？从古至今有百姓人民以来，也有人曾见到过鬼神的形状，听到过鬼神的声音，那怎么可以说鬼神是不存在的呢？假若从没听到、从没看过，那么又怎能说鬼神是存在的呢？”

赏析与点评

为证明鬼神确实存在，方法意识很强的墨子首先提出判定某一事物是否存在的判断准则，他用的就是三表法中的“原之者”：下原察百姓耳目之实，也就是以大多数人的共同感官经验为标准。这个标准有一个预设，就是鬼神可以被人类感官认知体验到。此外，从大多数人感官经验的“共同性”来看，墨子要求这个标准必须具备客观性。

今执无鬼者言曰：『夫天下之为闻见鬼神之物者，不可胜计也，亦孰为闻见鬼神有无之物哉？』子墨子言曰：『若以众之所同见，与众之所同闻，则若昔者杜伯是也。周宣王杀其臣杜伯而不辜，杜伯曰：「吾君杀

我而不辜，若以死者为无知则止矣；若死而有知，不出三年，必使吾君知之。」其三年，周宣王合诸侯而田于圃，田车数百乘，从数千，人满野。日中，杜伯乘白马素车，朱衣冠，执朱弓，挟朱矢，追周宣王，射之车上，中心折脊，殪车中，伏弢而死。当是之时，周人从者莫不见，远者莫不闻，著在周之《春秋》。为君者以教其臣，为父者以警其子，曰：「戒之慎之！凡杀不辜者，其得不祥，鬼神之诛，若此之憯遬也！」以若书之说观之，则鬼神之有，岂可疑哉？』

1. 杜伯：周宣王的大夫，封于杜的伯爵，杜在今陕西长安之南。
2. 周宣王：姓姬名静，公元前八〇四至前七八二年在位。不辜：谓不当其罪。
3. 其三年：孙诒让考证，应作“后三年”。
4. 田于圃：圃，猎场。打猎之意。
5. 殪：仆死。
6. 伏弢：弢（tāo），弓衣。伏在装弓的袋子上。
7. 憯遬：憯，痛也。遬，与“速”义同。快速惨痛的下场。

译文

现在主张没有鬼神存在的人说：“天下听到和见到鬼神声形的人，多得数不清。那么到底是谁听到、看到鬼神的声音和形状呢？”我们的老师墨子说道：“如果以大众共同见到和大众共同听到的来说，那么像从前杜伯的例子就是。周宣王杀了他的大臣杜伯，然而杜伯是无辜的，于是杜伯说：‘我的君主要杀我而我并没有罪，假如我死了之后了无知觉，也就罢了；假若我死后有知，那么不出三年，我必定让你知道后果。’三年后，周宣王会合诸侯在猎场打猎，猎车数百辆，随从数千人，人群布满山野。正午时分，杜伯乘坐白马素车，穿着朱红色的衣服，戴着朱红色的头冠，拿着朱红色的弓，挟着朱红色的箭，追赶周宣王，在车上射箭，射中周宣王的心脏，使他折断了脊骨，倒伏在弓袋之上而死。当时，跟从的周人没有不看见的，远处的人没有不听到的，此事记载在周朝的《春秋》上。做君上的以此教导臣下，做父亲的以此警诫儿子，说：‘警诫呀！谨慎呀！凡是杀害无辜的人，他必得到不祥的后果。鬼神的惩罚是如此的惨痛快速。’照这书上的说法来看，对鬼神的存在，怎么可以怀疑呢？”

『非惟若书之说为然也，昔者郑穆公[注]，当昼日中处乎庙，有神入门而左，鸟身，素服三绝[注]，面状正方。郑穆公见之，乃恐惧奔，神曰：「无惧！帝享女明德[注]，使予锡[注]女寿十年有九，使若国家蕃昌，子孙茂，毋失。」郑穆公再拜稽首曰：「敢问神名？」曰：「予为句芒[注]。」若以郑穆公之所身见为仪[注]，则鬼神之有，岂可疑哉？』

1. 郑穆公：应为“秦穆公”，下同。
2. 三绝：孙诒让说，当是“玄纯”之误。玄纯即深颜色的衣缘。
3. 享女：享，奖赏。女，汝。奖赏你之意。
4. 锡：同“赐”，赐予。
5. 句芒：古代传说中的木神。传说是远古少昊氏的儿子。
6. 仪：准则。

译文

“不但这本书上这样说，从前秦穆公在正午时分，在庙堂里，有一位神进大门后往左边走，他有着鸟的身子，穿着滚着深黑色的边的白衣，脸的形状方方正正。秦穆公一见，吓了一大跳想要逃走。神说：‘别怕！上帝奖赏你的明德，让我赐给你十九年阳寿，使你的国家繁荣昌盛，子孙兴旺，没有过失。’秦穆公拜了两拜，稽首行礼，问道：‘敢问尊神名氏？’神回答说：‘我是句芒。’如果以秦穆公亲身所见的为准，那么鬼神的存在，怎么可以怀疑呢？”

『非惟若书之说为然也，昔者，燕简公杀其臣庄子仪而不辜[注]，庄子仪曰：「吾君王杀我而不辜，死人毋知亦已，死人有知，不出三年，必使吾君知之。」期年[注]，燕将驰祖，燕之有祖[注]，当齐之社稷[注]，宋之有桑林[注]，楚之有云梦也[注]，此男女之所属而观也[注]。日中，燕简公方将驰于祖涂，庄子仪荷朱杖而击之，殪之车上。当是时，燕人从者莫不见，远者莫不闻，著在燕之《春秋》。诸侯传而语之曰：「凡杀不辜者，其得不祥，鬼神之诛，若此其憯遫也！」以若书之说观之，则鬼神之有，岂可疑哉？』

1. 燕简公：周敬王时燕平公之子，后为燕国国君，公元前五〇四年至前四九三年在位。

2. 期年：一周年。

3. 祖：同“沮”，沮泽，地名，燕国祀神之地。

4. 社稷：本指土神和谷神的祭坛，这里指祭祀社稷的活动。

5. 桑林：据说是商汤祭祀旱神的地方，这里指祭祀的活动。

6. 云梦：楚国境内的大湖，在今湖南湖北两省之间，久已堙没，这里指祭祀的活动。

7. 属：聚集。

译文

“不但这本书上这样说，从前燕简公杀了他的臣下庄子仪，而庄子仪是无辜的，庄子仪说：‘我的君上杀我而我并没有罪，如果死人无知，也就罢了；如果死者有知，三年之内，我必定要使我的君上知道后果。’过了一年，燕简公将驰往沮泽祭祀。燕国的沮泽，就像齐国的社稷、宋国的桑林、楚国的云梦一样，都是男女聚集和观祭礼的地方。正午时分，燕简公正在驰往沮泽途中，庄子仪肩扛朱红色的木杖击打他，把他打死在车上。当时，燕人跟从的无不看见，远处的人无不听见，这事情记载在燕国的《春秋》上。诸侯相互转告说：‘凡是杀了无罪者的人，他一定会有不祥的报应，鬼神的惩罚就会像这样惨痛快速啊！’从这部书的记载来看，则鬼神的存在，怎么可以怀疑呢？

『非惟若书之说为然也，昔者，宋文君鲍之时，有臣曰祏观辜，固尝从事于厉，袾子杖揖出与言曰：「观辜是何珪璧之不满度量？酒醴粢盛之不净洁也？牺牲之不全肥？春秋冬夏选失时？岂女为之与？意鲍为之与？」观辜曰：「鲍幼弱在荷繦之中，鲍何与识焉？官臣观辜特为之。」袾子举揖而槁之，殪之坛上。当是时，宋人从者莫不见，远者莫不闻，著在宋之《春秋》。诸侯传而语之曰：「诸不敬慎祭祀者，鬼神之诛至，若此其憯遬也！」以若书之说观之，鬼神之有，岂可疑哉？』

1. 宋文君鲍：即宋文公，名鲍，公元前六一九至前五八九年在位。

2. 祏观辜：祏，孙诒让认为应是“祝”，主持祭祀仪式的人。观辜，人名。

3. 厉：神祠，庙。

4. 祩子杖揖：祩子即祝史，祭祀鬼神时，鬼神附在他身上说话。杖揖，当是“揖杖”之误倒。揖，双手拿着。

5. 珪璧：皆玉类，上圆下方为圭，外圆内方为璧。

6. 选：通“馔”，准备食物。

7. 荷繦：疑为襁褓，指包婴儿的布兜和被子。

8. 槁：同“敲”。

译文

“不但这本书上这样说，从前宋文君鲍在位之时，有个祀神之官叫观辜，曾在祠庙从事祭祀工作。有一次他到神祠里去，厉神附在祝史身上，双手拿着木杖走出来，对他说：‘观辜，为什么珪璧达不到礼制要求的规格？祭祀的酒饭谷物为何不洁净？用作牺牲的牛羊为何毛色不纯又不肥壮？春秋冬夏的祭献所准备的食物为何不按常时？这是你做的呢，还是鲍做的呢？’观辜说：‘鲍还幼小，在襁褓之中，怎么会知道呢？这是微臣观辜独自所为。’祝史举起木杖敲下去，把他打死在祭坛上。当时，宋人跟随的无不看见，远处的无不听见，（此事）记载在宋国的《春秋》上。诸侯相互传告说：‘凡是不恭敬谨慎祭祀的人，鬼神的惩罚来得如此惨痛快速啊！’从这部书的说法来看，鬼神的存在，怎么可以怀疑呢？”

『非惟若书之说为然也。昔者，齐庄君[注]之臣有所谓王里国、中里徼者，此二子者，讼三年而狱不断。齐君由谦[注]杀之恐不辜，犹谦释之，恐失有罪；乃使之[注]人共一羊，盟齐之神社，二子许诺。于是泏洫𢴤羊而漉其血[注]，读王里国之辞，既已终矣；读中里徼之辞未半也，羊起而触之，折其脚，祧神之而槁之，殪之盟所。当是时，齐人从者莫不见，远者莫不闻，著在齐之《春秋》。诸侯传而语之曰：「请品先[注]不以其请者，鬼神之诛至，若此其憯遬也。」以若书之说观之，鬼神之有，岂可疑

哉？』是故子墨子言曰：『虽有深溪博林、幽涧毋人之所，施行不可以不董注，见有鬼神视之。』

1. 齐庄君：即齐庄公，名光，公元前七九四年至前七三一年在位。
2. 由谦：由，与下文“犹”通，都是“欲”的意思。谦，同“兼”。
3. 之：“二”字之误。
4. 泏洫㨚羊：泏洫，疑为“掘洫”之误。洫，渠也。㨚即刭，用刀割。言掘一个小沟，杀羊后置于其中。漉：当是“洒”字。
5. 请品先：王引之认为，应为“诸共盟”。请，同“情”。
6. 董：俞樾说应为“堇”。“堇”通“谨”，即谨慎。

译文

“不但这本书上这样说，从前齐庄公的臣子，有叫王里国和中里徼的，这两人争讼三年，官司还是不能确定谁是谁非。齐君想干脆将他们两人都杀掉，但又担心杀了无罪的人；想干脆将他们两人都释放算了，可是又担心放过了其中有罪的人。于是使他们二人共享一头羊，在齐国的神社里发誓，二人都答应了。于是在神灵面前挖了一条小沟，杀羊而将血洒在里面，读王里国的誓词，读完了；接着读中里徼的誓词，还读不到一半，那头死去的羊跳起来顶他，把他的脚折断了，祝史为神灵附身上前来击打他，把他打死在发誓的地方。当时，齐国人跟从的无不看见，远处的无不听到，这事情记载在齐国的《春秋》中。诸侯传告说：‘发誓时不说实情的人，鬼神的惩罚来得是这样惨痛快速啊！’从这部书的说法来看，鬼神的存在，怎么可以怀疑呢？”所以我们的老师墨子说：“即使有深溪密林、幽涧隔绝没有人的地方，行事为人也不可不谨慎，因为都有鬼神在一旁看着。”

赏析与点评

以上的诸多例证可以让我们看到鬼神赏罚的标准，执政者滥杀无辜、负责祭祀者未尽其本分、诉讼官司中的欺骗者，都是被惩罚的对象。唯有执政者具德行、行德政，才能受到奖赏。从前面的几个例子来看，鬼神所赏罚的对象都是握有政治权力者。

今执无鬼者曰：『夫众人耳目之请，岂足以断疑哉？奈何其欲为高君子注于天下，而有复信众之耳目之请哉注？』子墨子曰：『若以众之耳目之请，以为不足信也，不以断疑。不识若昔者三代圣王尧、舜、禹、汤、文、武者，足以为法乎？故于此乎，自中人以上皆曰：「若昔者三代圣王，足以为法矣。」若苟昔者三代圣王足以为法，然则姑尝上观圣王之事。昔者，武王之攻殷诛纣也，使诸侯分其祭曰：「使亲者受内祀注，疏者受外祀注。」故武王必以鬼神为有，是故攻殷伐纣，使诸侯分其祭。若鬼神无有，则武王何祭分哉？』

1. 高君子：高，为“尚”字之误，下脱“士”字。应为“尚士君子”。
2. 而有复信众之耳目之请哉：有，即“又”，之，应作“人”。
3. 亲者受内祀：指古代分封诸侯，以同姓立国者，得以设立先王祖庙，祭祀先王。
4. 疏者受外祀：指以异姓立国者，郊祭山川四望之属。

译文

现在坚持认为没有鬼神的人说：“据众人耳目所闻见的情形，岂足以断定疑点呢？那些打算在天下做高士君子的人，怎么又去相信普通人耳目所闻见的情形呢？”我们的老师墨子说：“如果认为众人耳目所闻见的实情不足以取信、不足以断疑，那么，若是从前三代圣王尧、舜、禹、汤、周文王、周武王，是否足以取法呢？如此一来，对于这个问题，中等资质以上的人都会说：‘若是从前三代圣王的事迹，则是足以取法的。’假若从前三代的圣王足以为法，那么姑且尝试回顾一下圣王的行事：从前周武王攻伐殷商诛杀纣王时，使诸侯分掌众神的祭祀，说：‘同姓诸侯得立祖庙以祭祀先王，异姓诸侯祭祀本国的山川四望之属。’所以说周武王必定认为鬼神是存在的，所以攻殷伐纣，使诸侯分别主掌不同的祭祀。如果鬼神不存在，那么周武王为何把祭祀分散呢？”

『且不惟此为然。昔者殷王纣，贵为天子，富有天下，上诟天侮鬼，下殃傲天下之万民，播弃黎老注，贼诛孩子，楚毒无罪注，刲剔孕妇，庶旧鳏寡，号咷无告也。故于此乎，天乃使武王至明罚焉。武王以择车百两

、虎贲之卒四百人，先庶国节窥戎，与殷人战乎牧之野，王乎禽费中、恶来，众畔百走。武王逐奔入宫，万年梓株，折纣而系之赤环，载之白旗，以为天下诸侯僇。故昔者殷王纣，贵为天子，富有天下，有勇力之人费中、恶来、崇侯虎指寡杀人，人民之众兆亿，侯盈厥泽陵，然不能以此圉鬼神之诛。此吾所谓鬼神之罚，不可为富贵众强、勇力强武、坚甲利兵者，此也。且《禽艾》之道之曰：「得玑无小，灭宗无大。」则此言鬼神之所赏，无小必赏之；鬼神之所罚，无大必罚之。』

1. 黎老：耆老。
2. 楚毒：应为“焚炙”。
3. 择车：精选的战车。
4. 虎贲之卒：虎贲，像猛虎之奔，言其勇猛。指帝王近卫的武士。
5. 先庶国节窥戎：庶国节，指各国持节领兵的诸侯。窥戎，窥探对方军情。武王走在各诸侯的前面，观察战情。
6. 费中、恶来：纣之近臣、大将。
7. 众畔百走：畔与“叛”同。百走，王引之说应为“皆走”。指反叛者都逃走了。
8. 万年梓株：万年的梓树。
9. 僇：同“戮”。句谓折断纣之头，用赤色的环子系起。
10. 指寡杀人：指寡，同“指画”。指点比划之间就能杀死人。
11. 《禽艾》之道之：《禽艾》，是《逸周书》的篇名。之道之，第二个“之”疑衍。
12. 得玑无小，灭宗无大：得玑，得祥、得福之意。无小，不在于小。灭宗，就是灭族。句谓积善得福，不嫌微贱；积恶灭族，不避高贵。

译文

“并且不止夏桀是这样，从前的殷王纣，贵为天子，富有天下，但他对上咒骂上天，侮辱鬼神，对下殃害残杀天下万民，抛弃父老，屠杀孩童，用

炮烙之刑烧炙处罚无罪之人，剖割孕妇之胎，庶民百姓、鳏夫、寡妇号啕大哭而无处申诉。所以在这个时候，上天就使周武王致以明罚。武王用精选的战车一百辆、虎贲勇士四百人，亲自作为同盟诸国受节将领的先驱，去观察敌情，与殷商军队战于牧野，武王擒获了费中、恶来，殷军大队叛逃败走。武王追逐他们奔入殷宫，用万年梓株折断了纣王头，把他的头用赤色的环子系起，挂在太白旗杆上，以此为天下诸侯诛戮的象征。从前的殷王纣贵为天子，富有天下，又有富有勇力的将领费中、恶来、崇侯虎，指点比划之间就可以杀人。他的民众多得成兆成亿，布满水泽山陵，然而不能凭此抵御鬼神的诛罚。这就是我所说的鬼神的惩罚，不能倚仗富贵、人多势众、勇猛顽强、坚甲利兵而抵抗，道理就在于此。并且《禽艾》上说过：‘积善得福，不嫌微贱；积恶灭宗，不避高贵。’这说的是鬼神所应赏赐的，不论地位多么低微也必定要赏赐他；鬼神所要惩罚的，不论地位多么尊崇也必定要惩罚他。”

赏析与点评

墨子的论述是很有逻辑性的，他用圣王之事、先王之书的记载，证明鬼神确实存在之后，又说明鬼神鉴察人之行为无远弗届的洞察力，以及鬼神赏罚能力的强制性与周遍性。其中论及：“鬼神之明”（不可为幽涧广泽，山林深谷，鬼神之明必知之），“鬼神之罚”（不可为富贵众强，勇力强武，坚甲利兵，鬼神之罚必胜之）以及“鬼神之所赏”（无小必赏之）。

今执无鬼者曰：『意不忠亲之利[注]，而害为孝子乎？』子墨子曰：『古之今之为鬼[注]，非他也，有天鬼，亦有山水鬼神者，亦有人死而为鬼者。今有子先其父死，弟先其兄死者矣，意虽使然，然而天下之陈物[注]，曰「先生者先死」，若是，则先死者非父则母，非兄而姒也[注]。今絜为酒醴粢盛，以敬慎祭祀，若使鬼神请有，是得其父母姒兄而饮食之也，岂非厚利哉？若使鬼神请亡[注]，是乃费其所为酒醴粢盛之财耳。自夫费之[注]，非特注之汙壑而弃之也，内者宗族，外者乡里，皆得如具饮食之。虽使鬼神请亡，此犹可以合驩聚众，取亲于乡里。』今执无鬼者言曰：『鬼神者固请无有，是以不共其酒醴粢盛牺牲之财。』吾非乃今爱其酒醴粢盛牺牲之财乎？其所得者臣将何哉[注]？此上逆圣王之书，内逆民人孝子之行，而为上士于天下，此非所以为上士之道也。是故子墨子曰：『今吾为祭祀也，非直注之讦壑而弃之也，上以交鬼之福，下以合驩聚

众，取亲乎乡里。若神有，则是得吾父母弟兄而食之也。则此岂非天下利事也哉！』

是故子墨子曰：『今天下之王公大人士君子，中实将欲求兴天下之利，除天下之害，当若鬼神之有也，将不可不尊明也[注]，圣王之道也。

1. 忠：同“中”，合乎。
2. 古之今之：第一个“之”字疑衍。
3. 陈物：常言，常理。
4. 姒：古称年长的女子为姒。此指姐姐。
5. 请亡：诚无。
6. 自夫：应为“且夫”，发语转折词。
7. 臣将何哉：依叶玉麟，“臣”应为“固”。
8. 尊明：孙诒让谓：“尊事而明著之，以示人也。即明鬼之义。”

译文

现在坚持认为没有鬼神的人说：“抑或不符合双亲的利益，而有害成为孝子呢？”我们的老师墨子说：“古往今来所说的鬼神，没有别的，有天鬼，也有山水的鬼神，也有人死后所变的鬼。”现在有情况是儿子比父亲先死，或弟弟比兄长先死。即使如此，按天下常理来说，‘先生的就先死’。若是如此，则先死的不是父亲就是母亲、不是哥哥就是姐姐。现在准备洁净的酒醴和五谷祭物，用以恭敬谨慎地祭祀。假使鬼神真有的话，这是让父母兄姐得到饮食，难道不是有很大的益处吗？假使鬼神确实没有的话，这不过是花费他制作酒饭五谷、牺牲祭物的一点资财罢了。而且这种花费，也并不是倾倒在脏水沟里丢掉，而是内而宗族、外而乡亲好友，都可以请他们来饮食。即使鬼神真不存在，也可以联欢聚会，联络乡里感情。”现在坚持没有鬼神的人说道：“鬼神本来就不存在，因此不必供给那些酒饭五谷、牺牲祭物的资财。”这不是爱惜那些钱财，舍不得去预备酒饭五谷、牺牲祭物吗？他们这样又能得到什么好处呢？这种说法对上违背了圣王之书，对内违背了民众孝子之行，却想在天下做高尚人士，这实在不是做高尚人士的道理。所以我们的老师墨子说：“现在我们去祭祀，并不是把食物倒在脏水沟里丢掉，而是上以祈求鬼神之福，下以集合民众欢聚联谊，联络乡里的感情。假若鬼神真的存在，那就是将我们的父母兄弟

请来共食，这岂不是天下最有利的事吗？”

所以我们的老师墨子说：“现在天下的王公、大人、士君子，如果心中确实想求兴天下之利，除天下之害，那么对于鬼神的存在，将不可不加以尊重，并使万民知道，这才是圣王之道。”

赏析与点评

在最后这一段中，持无鬼神论者为何会认为相信鬼神存在有碍于孝道呢？从墨子的答复我们可以推断那些无鬼神论者的可能想法。由于祭祀活动的前提是相信鬼神的存在，但是如果鬼神不存在，还要浪费那些为祭祀所耗费的钱财，那就是对父母的不孝，因为那些钱财本来是可以用于孝敬父母的。墨子的相应方法是先说明鬼神的类型：有天鬼、山水的鬼神、人死后所变的鬼，因此祭祀的对象就包含着死去的父母，这正是“孝”的表现。其次，为了说明那些为祭祀所花费的钱财并非浪费掉了，他姑且同意无鬼神论者的观点，说明就算鬼神不存在，祭祀活动中的祭物也是可以食用的，并且有联系乡里情谊的作用。

但是这个可能是说服技巧上的让步，却引发了后人对于墨子鬼神存在论立场有所动摇的质疑。鬼神可贯彻“天”所欲之公义，执行“天志”的赏罚，对于人群行为的制约与规范有很大的作用，在整个墨学理论中也占有重要的地位。如果鬼神可以不存在，“天”也只是为了平乱而设计出来的概念，只有工具性价值，而不能作为价值根源，则整个墨学理论在先秦哲学史上的理论价值都将被重新评估。不过，整篇《明鬼》读下来，墨子列举百姓耳目见闻、圣王之事及先王之书的记载，可以看出他相信鬼神的确存在，也相信鬼神是社会公平正义的保障，因此执政的王公大人在施政时，必须大力宣扬鬼神的存在与赏罚的能力，如此才能平治天下之乱。以下我们来回顾《明鬼》篇墨子的思路：

1.天下之乱象如何？君臣不惠忠，父子弟兄不慈孝弟长，官长不听治，贱人不从事，人民为盗贼。

2.造成天下乱象的原因为何？疑惑鬼神之有与无之别，不明乎鬼神之能赏贤而罚暴也。

3.为何天下人疑惑鬼神是否存在？执无鬼者的早晚宣传，使天下人疑惑。

4.为何必须厘清鬼神是否存在的问题？无鬼论会造成天下之乱，欲求兴天下之利，除天下之害，必须厘清鬼神是否存在的问题。

5.如何厘清鬼神是否存在？以众人耳目之实为判断准则。

6.以众人耳目之实为验证标准的实例为何？有诛罚与奖赏之例。

7.有哪些诛罚之例？有人不辜死而为鬼报仇诛罚之例，有神明处罚坏人之例。

8.有人不辜死而为鬼报仇诛罚之例为何？周宣王为杜伯之鬼所杀，燕简公为庄子仪之鬼所杀。

9.神明处罚坏人之例为何？厉神处罚观辜、祧神敲死中里徼。

10.神明奖赏之例为何？句芒神赐秦穆公寿十九年。

11.是否有圣王相信鬼神存在之例？武王使诸侯分其祭，赏于祖，戮于社。

12.鬼神之处罚是必然的吗？鬼神有明察之能力，且有强大的强制力以执行赏罚。

13.对于鬼神之强大的强制力以执行赏罚有何实际例证？如夏桀、商纣所受鬼神之诛。

14.信鬼神而祭祀浪费钱财会有碍于孝道，要如何？此问题先须要知道鬼神之种类。

15.鬼神有哪些种类？天鬼、山水鬼神、人死为鬼，祭祀乃祭人死之鬼，多为父母兄姊等长者。

16.祭祀为何不是浪费钱财？若有鬼神来，可使父母兄姊等长者饮食；若无鬼神来，也可合欢聚众，取亲于乡里。如此，皆不浪费。

17.阐明鬼神的确存在的作用为何？此乃王公大人兴利除害的重要方法之一。

非乐上

本篇导读

墨子认为仁者执政的目的在于兴天下之利，除天下之害。兴利与除害是一体的两面，同时所谓的“利害”也与不同时空的环境背景有关。墨子从当时的现实生活环境中，指出人民的大患在于：饥者不得食，寒者不得衣，劳者不得息。如何才能解除人民的三患呢？首先就在于节省执政者不必要的花费开支，而执政者明显的浪费就在于个人享乐。这也是墨子以社会人群的公平正义为出发点的思考：当大多数的人吃不饱、穿不暖、疲累却不能休息时，却有少数的王公大人为了自己的享乐，将有限的劳动力抽调出一些去制作乐器、练习演奏、排演舞蹈，并且这些不事生产者却必须吃得好、穿得好，才美观有看头；等到音乐、舞蹈表演之时，这些王公大人及各级政府官员都要去欣赏，而荒废了自己的工作，墨子因而作《非乐》。

天子墨子言曰：『仁之事者[1]，必务求兴天下之利，除天下之害，将以为法乎天下。利人乎，即为；不利人乎，即止。且夫仁者之为天下度也，非为其目之所美，耳之所乐，口之所甘，身体之所安，以此亏夺民衣食之财，仁者弗为也。』是故子墨子之所以非乐者，非以大钟、鸣鼓、琴瑟、竽笙之声，以为不乐也；非以刻镂华文章之色，以为不美也；非以犓豢煎炙之味[2]，以为不甘也；非以高台厚榭邃野之居[3]，以为不安也。虽身知其安也，口知其甘也，目知其美也，耳知其乐也，然上考之不中圣王之事，下度之不中万民之利。是故子墨子曰：『为乐，非也。』

1. 仁之事者：应为“仁者之事”。
2. 犓豢煎炙之味：犓豢，饲养牲畜。这里指牛羊猪肉烧烤的滋味。
3. 邃野之居：幽深的房屋。野，王引之认为，同“宇”，即“屋”。

译文

我们的老师墨子说：“仁人做事，必须讲求为天下人谋福利，为天下人除祸害，并以此作为行事于天下的准则。对人有利的，就做；对人无利的，就不做。仁者替天下人考虑，并不是为了能见到美丽的东西，听到愉悦的

声音，尝到甘美的滋味，使得身体安适。为了得到这些而亏损人民的衣食财物，仁人是不做的。”因此，我们的老师墨子之所以反对音乐，并不是认为大钟、响鼓、琴、瑟、竽、笙的声音不能使人感到快乐，并不是以为雕刻、纹饰的色彩不美观，并不是以为烧烤的牛羊猪肉等的味道不香甜，并不是以为居住在楼阁、亭台、深院花园的屋宇不安适。虽然身体知道安适，口里知道香甜，眼睛知道美丽，耳朵知道快乐，然而向上考察，这些并不符合圣王的典范；向下考虑，不符合万民的利益。所以我们老师墨子说：“从事音乐活动是不对的！”

赏析与点评

有些人认为墨家“非乐”，是太注重实用而不了解艺术的价值及音乐在人们生活中的调剂功能。然而从这一段我们看到，其实墨子并没有否认美食佳肴、乐器演奏、宫廷讲究能够悦人耳目、满足人的口腹之欲，《墨子·经上》有“利，所得而喜也”，墨子既然要执政者兴天下之利，为民谋利，这些能带给人喜乐的事物，他没有理由反对才是，但问题在于这种利是否为“天下”之利，也就是能否做到具有普遍性、公平性？如果只对极少数的人有利，却让绝大多数的人蒙害，那么墨子当然要反对了。

今王公大人，虽无造为乐器，以为事乎国家，非直掊潦水，折壤坦而为之也，将必厚措敛乎万民，以为大钟、鸣鼓、琴瑟、竽笙之声。古者圣王亦尝厚措敛乎万民，以为舟车，既以成矣，曰：『吾将恶许用之？』曰：『舟用之水，车用之陆，君子息其足焉，小人休其肩背焉。』故万民出财赍而予之，不敢以为戚恨者，何也？以其反中民之利也。然则乐器反中民之利亦若此，即我弗敢非也。然则当用乐器譬之若圣王之为舟车也，即我弗敢非也。民有三患：饥者不得食，寒者不得衣，劳者不得息，三者民之巨患也。然即当为之撞巨钟、击鸣鼓、弹琴瑟、吹竽笙而扬干戚，民衣食之财将安可得乎？即我以为未必然也。意舍此。今有大国即攻小国，有大家即伐小家，强劫弱，众暴寡，诈欺愚，贵傲贱，寇乱盗贼并兴，不可禁止也。然即当为之撞巨钟、击鸣鼓、弹琴瑟、吹竽笙而扬干戚，天下之乱也，将安可得而治与？即我未必然也。是故子墨子曰：『姑尝厚措敛乎万民，以为大钟、鸣鼓、琴瑟、竽笙之声，以求兴天下之利，除天下之害而无补也。』是故子墨子曰：『为乐，非也。』

1. 虽无：王念孙认为是语助词。虽，同唯。即“唯毋”。
2. 直掊潦水：直，只。掊，捧。潦，路上的积水。
3. 折壤坦：折，通“摘”，挑取。壤坦，坛土。
4. 恶许：毕沅认为，相当于“何所”。
5. 出财赍而予之：赍，给予。予人以物的意思。
6. 干戚：干，盾类。戚，斧类。古代舞者所执。
7. 意舍此：即“抑舍此”，是“姑舍此勿论”之意。

译文

现在的王公大人制造乐器，成为治理国事的要项，并不是像捧取路上的积水、挑取一些泥土那么容易，而必然是向万民多征收赋税钱财，用以造出大钟、响鼓、琴、瑟、竽、笙以听它们的声音。古时的圣王也曾向万民征收赋税钱财，来制造船和车子，制成之后，说：“我将在哪里使用它们呢？”说：“船用于水上，车用于地上，君子可以休息双脚，百姓可以休息肩背。”所以万民都送出钱财来，并不会因此而忧愁怨恨，这是什么原因呢？因为使用民财所做的工具反过来符合民众的利益。然而如果乐器也像这样符合民众的利益，我就不敢反对。而像圣王造船和车子那样使用乐器，我就不敢反对。民众有三种忧患：饥饿的人得不到食物、寒冷的人得不到衣服、劳累的人得不到休息，这三件事是民众最大的忧患。然而为他们撞击巨钟、敲打鸣鼓、弹琴瑟、吹竽笙、舞动干戚，这些有助于民众得到衣食财物吗？我认为未必是这样。姑且不谈这一点，现今有大国攻击小国，大家族攻伐小家族，强壮的掳掠弱小的，人多的欺负人少的，奸诈的欺骗愚笨的，高贵的鄙视低贱的，外寇内乱盗贼共同兴起，不能禁止。如果为他们撞击巨钟，敲打鸣鼓，弹琴瑟，吹竽笙，舞动干戚，天下的纷乱将可以得到治理吗？我以为未必是这样的。所以我们的老师墨子说：“若向万民征收赋税钱财，用来制作大钟、鸣鼓、琴、瑟、竽、笙，以求有利于天下，为天下人除去灾害，是无补于事的。”所以我们的老师墨子说：“从事音乐活动是不对的！”

赏析与点评

在这一段中，墨子将制作乐器与造车、船相比较，指出哪些当用、哪些不当用；有利于民生的开销，是应当的支出，人民即使缴纳税赋也甘心乐意。由此我们可以看到，墨子对执政者的财政支出有一定的原则，并有轻重缓急的衡量标准。

今王公大人，唯毋处高台厚榭之上而视之，钟犹是延鼎也注，弗撞击将何乐得焉哉？其说将必撞击之，惟勿撞击注，将必不使老与迟者，老与迟者耳目不聪明，股肱不毕强注，声不和调，明不转朴注。将必使当年注，因其耳目之聪明，股肱之毕强，声之和调，眉之转朴注。使丈夫为之，废丈夫耕稼树艺之时；使妇人为之，废妇人纺绩织纴之事。今王公大人唯毋为乐，亏夺民衣食之财，以拊乐如此多也注。是故子墨子曰：『为乐，非也。』

1. 延鼎：延，有“覆”意。倒转放置的鼎。
2. 惟勿：与“唯毋”同，发语词。
3. 股肱不毕强：毕，与“疾”同，快速。指手脚四肢不敏捷强壮。
4. 明不转朴：俞樾认为“明”当是“音”字之误；朴为“抃”，同“变”。谓音调不变化。
5. 当年：即壮年。
6. 眉：当是“音”字之误。
7. 拊：乃击、奏之意。

译文

现在的王公大人从高楼亭台上看去，钟犹如倒扣的鼎，不撞击它，又有什么乐趣呢？这就是说必定要撞击它。一旦撞击，将不会使用老人和反应迟钝的人，因为老人与反应迟钝的人，耳不聪，目不明，四肢不敏捷强壮，声调不和谐，音调没变化。所以必定要用年轻力壮的人，年轻人耳聪目明，四肢敏捷强壮，声调和谐，音调有变化。如果使男人撞钟，就要浪费男人耕田、种菜、植树的时间；如果让妇女撞钟，就要荒废妇女纺纱、绩麻、织布等劳作。现在的王公大人从事音乐活动，就亏损掠夺民众的衣食财物，使人敲击乐器，就使人民的损失如此严重。所以我们的老师墨子说：“从事音乐活动是不对的！”

今大钟、鸣鼓、琴、瑟、竽、笙之声既已具矣，大人锈然奏而独听之注

，将何乐得焉哉？其说将必与贱人不与君子注。与君子听之，废君子听治；与贱人听之，废贱人之从事。今王公大人惟毋为乐，亏夺民之衣食之财，以拊乐如此多也。是故子墨子曰：『为乐，非也。』

1. 锈然：锈，同“肃”。清静悠闲。
2. 其说将必与贱人不与君子：依孙诒让校应将“必”字与“不”字互异其位，即“其说将不与贱人必与君子”。

译文

现在大钟、响鼓、琴、瑟、竽、笙等乐器已备齐了，大人们独自安静地听着奏乐，又有什么乐趣呢？不是与朝廷官员一同来听，就是与平民百姓一同来听。与官员同听，就会荒废官员的听狱和治理国事；与百姓同听，就会荒废百姓所应做的事情。现在的王公大人从事音乐活动，就亏损掠夺民众的衣食财物，使人敲击乐器，就使人民的损失如此严重。所以我们的老师墨子说：“从事音乐活动是不对的！”

昔者齐康公兴乐万注，万人不可衣短褐，不可食糠糟，曰：『食饮不美，面目颜色不足视也；衣服不美，身体从容丑羸注，不足观也。是以食必粱肉，衣必文绣。』此掌注不从事乎衣食之财，而掌食乎人者也。是故子墨子曰：『今王公大人惟毋为乐，亏夺民衣食之财，以拊乐如此多也。』是故子墨子曰：『为乐，非也。』

1. 昔者齐康公兴乐万：齐康公，名贷，齐宣公的儿子，公元前四〇四至前三七九年在位。乐万，指参与制作乐器、演奏和舞蹈相关活动的人数上万人。
2. 丑羸：依孙诒让，二字衍文应删。
3. 掌：通常。

译文

从前齐康公好音乐，参与制作乐器、演奏和舞蹈相关活动的人数上万，这些人不能穿粗布短衣，不能吃米糠酒滓，说：“吃得不好，面目色泽就不值得观赏；衣服不美，身形动作也不值得看了。所以必须吃好饭和肉，必须穿绣有花纹的衣裳。”这些人通常不从事生产衣食财物，而常常吃别人所生产的。所以我们的老师墨子说：“现在的王公大人从事音乐活动，亏损掠夺民众的衣食财物，使人敲击乐器，就使人民的损失如此严重。”所以我们的老师墨子说：“从事音乐活动是不对的！”

赏析与点评

从事音乐舞蹈活动的缺点之一，在于不事生产的人享受上等的食物、衣物，从事生产的人却吃不饱穿不暖，这是墨子所反对的。其中，隐含着墨子的一个看法：每个人对于自己的生存都应贡献直接生产力。

今人固与禽兽麋鹿、蜚鸟、贞虫异者也，今之禽兽麋鹿、蜚鸟、贞虫，因其羽毛以为衣裘，因其蹄蚤以为绔屦，因其水草以为饮食。故唯使雄不耕稼树艺，雌亦不纺绩织纴，衣食之财固已具矣。今人与此异者也，赖其力者生，不赖其力者不生。君子不强听治，即刑政乱；贱人不强从事，即财用不足。今天下之士君子，以吾言不然，然即姑尝数天下分事，而观乐之害。王公大人蚤朝晏退，听狱治政，此其分事也；士君子竭股肱之力，亶其思虑之智，内治官府，外收敛关市、山林、泽梁之利，以实仓廪府库，此其分事也；农夫蚤出暮入，耕稼树艺，多聚叔粟，此其分事也；妇人夙兴夜寐，纺绩织纴，多治麻丝葛绪絪布縿，此其分事也。今惟毋在乎王公大人说乐而听之，即必不能蚤朝晏退，听狱治政，是故国家乱而社稷危矣；今惟毋在乎士君子说乐而听之，即必不能竭股肱之力，亶其思虑之智，内治官府，外收敛关市、山林、泽梁之利，以实仓廪府库，是故仓廪府库不实；今惟毋在乎农夫说乐而听之，即必不能蚤出暮入，耕稼树艺，多聚叔粟，是故叔粟不足；今惟毋在乎妇人说乐而听之，即不必能夙兴夜寐，纺绩织纴，多治麻丝葛绪絪布縿，是故布縿不兴。曰：『孰为大人之听治而废国家之从事？』曰：『乐也。』是故子墨子曰：『为乐，非也。』

1. 蜚：同“飞”。

2. 贞虫：泛指动物。

3. 蹄蚤以为绔屦：蹄蚤，即蹄爪。即用蹄爪作为裤子和鞋子。

4. 亶：通“殚”，竭尽之意。

5. 叔粟：豆类及谷类。

6. 细布縿：细，同捆。縿，当是“缲”之误，缲即缣，就是细绢。织出成捆的布帛。

7. 不必能：应为“必不能”。

8. 孰为大人之听治而废国家之从事：此句疑有误，依上文，当为“孰为而废大人之听治，贱人之从事”。

译文

人类本来不同于禽兽、麋鹿、飞鸟等各类动物。现在的禽兽、麋鹿、飞鸟等各类动物，利用它们的羽毛作为衣裳，利用它们的蹄爪作为裤子和鞋子，把水、草作当作饮食。所以，虽然让雄的不耕田、种菜、植树，雌的也不纺纱、绩麻、织布，衣食财物本就具备了。现在的人与它们不同：人依赖自己的力量才能生存，不依赖自己的力量就不能生存。官员不努力听狱治国，刑罚政令就要混乱；平民不努力生产，财用就会不足。现在天下的士人君子若认为我的话不对，那么就尝试着考察天下人分内的事，来看音乐的害处：王公大人早晨上朝，晚上退朝，听狱治国，这是他们分内的事；士人君子竭尽手脚的力气，竭尽智力思考，对内治理官府，对外从关市、山林、河桥征收赋税，充实仓廪、国库，这是他们分内的事；农夫早出晚归，耕田、种菜、植树，多多收获豆类及谷类，这是他们分内的事；妇女们早起晚睡，纺纱、绩麻、织布，多多料理麻、丝、葛、苎麻，织成成捆的布匹，这是她们分内的事。现在的王公大人喜欢音乐而去听它，则必不能早上朝，晚退朝，听狱治国，那样国家就会混乱，社稷就会危险；现在的士人君子喜欢音乐而去听它，则必不能竭尽手脚的力气，用尽智力思考，对内治理官府，对外从关市、山林、河桥征收赋税，充实仓廪国库。那么仓廪国库就不会充实；现在的农夫喜欢音乐而去听它，则必不能早出晚归，耕田、植树、种菜，多多收获豆类及谷类，那么豆类及谷类就会不够；现在的妇女喜欢音乐而去听它，则必不能早起晚睡，纺纱、绩麻、织布，多多料理麻、丝、葛、苎麻，织成成捆的布匹，那么布匹就不多。试问：“是什么荒废了大人们的听狱治国和国家的生产呢？”回答：“是音乐。”所以我们的老师墨子说：“从事音乐活动是不对的！”

赏析与点评

墨子将人与动物相比较，指出动物天生就具备生存的条件，但是人类却没有这先天的配置，必须努力工作才能得以生存。如果从事音乐舞蹈活动阻碍人们为自己生存所做的努力，同时还损耗别人努力生产的成果，不如“非乐”。

何以知其然也？曰先王之书，汤之《官刑》[注]有之曰：『其恒舞于宫，是谓巫风。其刑君子出丝二卫[注]，小人否[注]，似二伯黄径[注]。』乃言曰：『呜乎！舞佯佯[注]，黄言孔章[注]，上帝弗常[注]，九有以亡[注]，上帝不顺，降之百䍿[注]，其家必怀丧。』察九有之所以亡者，徒从饰乐也。于《武观》曰[注]：『启乃淫溢康乐[注]，野于饮食，将将铭苋磬以力[注]，湛浊于酒[注]，渝食于野[注]，万舞翼翼[注]，章闻于大[注]，天用弗式。』故上者天鬼弗戒[注]，下者万民弗利。

1. 《官刑》：商汤所制定的法律。
2. 二卫：毕沅认为指两把纬线。卫，同“纬”，织布的纬线。
3. 小人否：孙诒让认为，“否”为“倍”之省，即小人要加倍处罚。
4. 似二伯黄径：疑有脱误，大约是指处罚所要缴的东西及其数量之多少。
5. 佯佯：同“洋洋”，人众多的样子。
6. 黄言孔章：黄，孙诒让认为，当是“其”字之误，语助词。孔，“甚”之意。章，彰著。
7. 上帝弗常：常，同“尚”，尚与“佑”同。上帝不佑之意。
8. 九有以亡：九有，九州。指国家会亡。
9. 百䍿：同“百殃”。
10. 武观：即五观，夏启的儿子，曾占据西河发动叛乱。这里指记述五观之事的逸书《五观》。

11. 启乃：应作“启子”。

12. 将将铭苋磬以力：孙诒让认为，应为“将将锽锽，筦磬以方”。将将锽锽，乐声；方，即并；筦，与“管”同，笙箫之类。筦磬以方，即笙磬并作。

13. 湛浊于酒：湛，通“沉”。湛浊，沉溺。指饮酒无度。

14. 渝食于野：渝，与“输”同。输送饮食于野外。

15. 翼翼：整齐的样子。

16. 章闻于大：应作“章闻于天”。

17. 戒：当为“式”。

译文

如何知道是这样呢？答道：先王的书籍汤所作的《官刑》有记载，说：“常在宫中跳舞，这叫作巫风。惩罚是君子出二束丝，小人加倍处罚。”又有记载说：“啊呀！洋洋大观的舞乐，乐声响亮。上帝不保佑，国家将灭亡。上帝不答应，降下各种祸殃，他的家族必然要破亡。”考察九州之所以灭亡的原因，便是人君只喜好虚饰的音乐啊。《武观》中说：“夏启的儿子纵乐放荡，在野外大肆吃喝，多人乐舞的场面十分浩大，声音传到天上，天以他的行为为不法。”所以在上的，天帝、鬼神不以为法式；在下的，对万民也没有利益。

是故子墨子曰：『今天下士君子，请将欲求兴天下之利(注)，除天下之害，当在乐之为物，将不可不禁而止也。』

1. 请：诚，诚心。

译文

所以我们的老师墨子说：“现在天下的士人君子，诚心要为天下人谋利，为天下人除害，对于音乐这样的事，是不可以不禁止的。”

赏析与点评

最后，墨子又以三表法中的“原之者”，作为非乐的根据，他据先王之书中的记载指出，从前在宫中跳舞所应受的处罚，以及王公贵族纵情歌舞也是上天所憎恶的事，会导致灾祸，甚至亡国。整篇《非乐》读下来我们会发现，墨子所谓的“乐”，不只是音乐，还包含着美食、舞蹈、富丽堂皇的殿宇等许多享乐的事情，因此也有人将非乐的“乐”，读成快乐的“乐”。但是如果这样解读，它的范围就太大了，似乎墨子反对一切令人感到快乐的事。

事实上，墨子并未反对人们追求令自己快乐的事，只是这种追求必须要以公义为原则，要从普遍性、公平性来评估这种快乐的事能不能做、做了会有什么后果。因此，墨子最后指出，诚心想要谋求天下之利的执政者，在他们那个时代就不应该追求音乐以及相关的宴乐活动。以下我们来回顾一下《非乐》篇的思路：

1.仁者之事为何？必务求兴天下之利，除天下之害。

2.墨子知乐美而非乐的理由为何？上考之不中圣王之事，下度之不中万民之利。

3.王公大人如何制造乐器？将必厚措敛乎万民。

4.措敛乎万民之事是否可以做？如舟用之水，车用之陆，君子息其足，小人休其肩背等符合民利之事可做。

5.民之所患为何？饥者不得食，寒者不得衣，劳者不得息，三者民之巨患也。

6.为乐能否兴天下之利，除民之患？不能。

7.王公大人为乐所用演奏者之条件为何？年轻力壮，反应灵敏。

8.王公大人如何欣赏所为之乐？王公大人不独自欣赏，若与官员听之，废官员听治；若与平民听之，废百姓之从事。

9.王公大人所为乐之舞者条件为何？这些人食必粱肉，衣必文绣，他们不从事生产，却耗费饮食、衣物。

10.人为何不能不事生产？赖其力者生，不赖其力者不生。

11.如何为“生”？各为其分事。

12.为乐、听乐对于为“生”之事有何影响？荒废国家的生产与国家的管理工作。

13.“非乐”的根据为何？从三表法中的“原之者”看，先王之书有非乐的相关记载。

卷九

非命上

本篇导读

思想影响一个人的行为，执政者的思想影响整个国家的发展，墨子认为当时的“命定论”是造成国家政治混乱、财用不足、民不聊生的重要因素，因此必须严加驳斥。他用归纳法中的差异比较来说明国家的兴衰在于执政者的努力或怠惰，而非早已命定；他用三表法中的“原之者”来说明“命”并不存在，以反驳执有命者的看法。

相较于《明鬼》篇，墨子论证鬼神的存在，并且施行赏罚，是说明人所生活的社会有公平与正义。而这一篇墨子所要论证的是“命”不存在，他想说明人在此公义的环境中必须积极努力，行善避恶；特别是那些握有权力的执政者，要为自己的所作所为负起责任，不可将政治、经济、民生等问题用“命”来作借口。

子墨子言曰：『古者王公大人，为政国家者，皆欲国家之富，人民之众，刑政之治。然而不得富而得贫，不得众而得寡，不得治而得乱，则是本失其所欲，得其所恶，是故何也？』子墨子言曰：『执有命者以杂于民间者众。执有命者之言曰：「命富则富，命贫则贫；命众则众，命寡则寡；命治则治，命乱则乱；命寿则寿，命夭则夭；命……虽强劲[注]，何益哉？」以上说王公大人，下以驵[注]百姓之从事，故执有命者不仁。故当执有命者之言，不可不明辨。』

然则明辨此之说将奈何哉？子墨子言曰：『必立仪[注]，言而毋仪，譬犹运钧之上而立朝夕者也[注]，是非利害之辨，不可得而明知也。故言必有三表。』何谓三表？子墨子言曰：『有本之者，有原之者，有用之者。于何本之？上本之于古者圣王之事。于何原之？下原察百姓耳目之实。于何用之？废以为刑政[注]，观其中国家百姓人民之利。』此所谓言有三表也。

1. 命虽强劲：王引之认为“命之下当有脱文，不可考”。
2. 驵：同“阻”。

3. 仪：标准，准则。

4. 运钧之上而立朝夕者也：运，转动。钧，制陶器的轮盘。立朝夕，置立测量早晚的仪表。指在陶轮之上，放立测量时间的仪器。

5. 废以为刑政：废，王引之认为，当读作“发”。发、废古字通。

译文

我们的老师墨子说过：“古时候治理国家的王公大人，都想使国家富裕，人民众多，法律政事有条理；然而求富不得反而贫困，求人口众多不得反而使人口减少，求治理不得反而得到混乱，则是从根本上失去了所想要的，却得到了所憎恶的，这是什么原因呢？”我们的老师墨子说：“主张有命的人，杂处于民间太多了。主张有命的人说：‘命定富裕就富裕，命定贫困就贫困；命定人口众多就人多，命定人口少就人少；命定治理得好就治理得好，命定混乱就混乱；命定长寿就长寿，命定短命就短命，……虽然使出很大的力气，又有什么用呢？’用这话对上游说王公大人，对下阻碍百姓的生产工作。所以主张有命的人是不仁爱的。所以对主张有命者所说的言论，不能不加以明辨。”

然而要如何辨析这些言论呢？我们的老师墨子说道：“必须订立准则。说话没有准则，好比在陶轮之上放立测量时间的仪器，就不可能弄清楚是非利害之分了，所以考察言论有三条标准。”哪三条标准呢？我们的老师墨子说：“有本于所根据的，有审查其原因的，有在实践上有用的。如何考察所本？要向上本据于古时圣王的典型事迹。如何审查其原因呢？要向下考察百姓的耳目见闻的实情。如何考察实践上的用处呢？将思想言论用作刑法政令予以实施，看看是否有利于国家百姓人民。”这就是审定言论的三条标准。

赏析与点评

这一段墨子先指出人类群居形成国家组织的目的，在于寻求群体的生存与发展。国家的统治者必须达成三方面的目标：使国家富有、人民众多、政治社会秩序良好。这有赖执政者的积极努力、奋发有为。可是命定论却阻挡了执政者的努力，也成为失败者的借口，而不能达成国家的目标。为了驳斥有命说，墨子设立了审查的标准，先以古代的圣王事迹作为成功案例，再以众人耳目感官的共同经验作为审查的客观标准，最后将思想转换为政策，用实际行为来看它的成效。

然而今天下之士君子，或以命为有。盖尝尚观于圣王之事[注]，古者桀之所乱，汤受而治之；纣之所乱，武王受而治之。此世未易民未渝[注]，在于桀纣，则天下乱；在于汤武，则天下治，岂可谓有命哉！

然而今天下之士君子，或以命为有。盖尝尚观于先王之书，先王之书，所以出国家[注]，布施百姓者，宪也[注]。先王之宪，亦尝有曰『福不可请，而祸不可讳[注]，敬无益，暴无伤』者乎？所以听狱制罪者，刑也。先王之刑亦尝有曰『福不可请，祸不可讳，敬无益，暴无伤』者乎？所以整设师旅，进退师徒者，誓也。先王之誓亦尝有曰『福不可请，祸不可讳，敬无益，暴无伤』者乎？是故子墨子言曰：『吾当未盐数[注]，天下之良书不可尽计数，大方论数[注]，而五者是也[注]。今虽毋求执有命者之言，不必得，不亦可错乎[注]？』

1. 盖：同“盍”，何不。
2. 渝：变更。
3. 出：当是“用”之误字。
4. 宪：法律。
5. 讳：避。
6. 吾当未盐数：当，孙诒让认为是“尚”之误字。盐，毕沅认为是“尽”之误字。
7. 大方：大概。
8. 五者：当作“三者”。
9. 错：通“措”，放置。

译文

然而现在天下的士人君子，有的认为有命。为什么不回顾一下圣王的事迹呢？古时候，夏桀乱国，商汤接掌国家并得以治理；商纣乱国，周武王接掌国家并得以治理。社会没有改变，人民没有变化，在桀纣时则天下混乱，到汤武时则天下得到治理，如此岂能说是有命？

然而现在天下的士人君子，有的人认为有命。为何不考察先代君王的书

呢？先代君王的书籍中，用来治理国家、颁布给百姓的，是宪法。先代君王的宪法不是也曾说过“福是不能求来的，祸是不可避免的；恭敬没有好处，凶暴没有坏处”这样的话吗？所用于断案定罪的是刑罚。先王的刑罚不是曾说过“福是不能求来的，祸是不可避免的；恭敬没有好处，凶暴没有坏处”这样的话吗？所用来整治军队、指挥官兵的，是誓词。先代君王的誓词不也曾说过“福是不能求来的，祸是不可避免的；恭敬没有好处，凶暴没有坏处”这样的话吗？所以我们的老师墨子说：“我尚不曾尽举例证，因为天下的好书，不能胜数，大概说来有这三类。现在即使要从中寻找主张有命者的言论，也找不到，那么还不将它放弃吗？”

赏析与点评

墨子用归纳法中的差异比较来说明，在相同的条件下，相同的社会、相同的人民，由桀、纣来治理，则天下乱；由汤、武来治理，则天下治。可见唯一的变量是统治者，圣王励精图治所以天下治，暴王纵欲怠惰所以天下乱，可见是人为的结果，而非事先的命定。之后墨子又用先王之宪、先王之刑、先王之誓中没有记载不可求福避祸，来说明人的求、避之努力是有用的。这两种推理的方法都有它的局限性，第一种归纳法所能列举的比较条件是有限的，因此结论不具必然性；第二种从先王之书没有什么来反证必然有什么，也是论证力不足，因为“没说某物”并不等于“肯定某物的反面”。

『今用执有命者之言，是覆天下之义[注]，覆天下之义者，是立命者也，百姓之谇也[注]。说百姓之谇者，是灭天下之人也。』然则所为欲义在上者[注]，何也？曰：『义人在上，天下必治，上帝山川鬼神，必有干主[注]，万民被其大利。』何以知之？子墨子曰：『古者汤封于亳，绝长继短，方地百里，与其百姓兼相爱，交相利，移则分[注]。率其百姓，以上尊天事鬼，是以天鬼富之，诸侯与之，百姓亲之，贤士归之，未殁其世，而王天下，政诸侯[注]。昔者文王封于岐周，绝长继短，方地百里，与其百姓兼相爱、交相利，多则分，是以近者安其政，远者归其德。闻文王者，皆起而趋之。罢不肖股肱不利者[注]，处而愿之曰：「奈何乎使文王之地及我，吾则吾利，岂不亦犹文王之民也哉？」是以天鬼富之，诸侯与之，百姓亲之，贤士归之，未殁其世，而王天下，政诸侯。乡者言曰：「义人在上，天下必治，上帝、山川鬼神，必有干主，万民被其大利。」吾用此知之。』

1. 覆：败坏。
2. 谇：俞樾认为同“悴”，忧也。
3. 义在上：孙诒让认为当作“义人在上”。
4. 干主：宗主，主事的人。
5. 移则分：毕沅认为“移”当作“多”。
6. 政：同“正”，匡正。
7. 罢：通“疲”。股肱不利者：指手脚不便之残疾人。

译文

“现在要听用主张有命的人的话，这是败坏天下的道义。败坏天下道义的人，就是那些确立有命的人，而这是百姓所忧患的。把百姓所忧患的事看作乐事，是毁灭天下的人。”那么要有道义的人在上位，是为什么呢？答道：“因为讲道义的人在上位，天下必定能得到治理。上帝、山川鬼神就有了宗主，万民都能得到他的好处。”怎么知道的呢？我们的老师墨子说：“古时候汤封在亳地，去长补短，地方不过百里。汤与百姓彼此相爱，相互谋取利益，得利多就分享。率领百姓向上尊奉天帝鬼神，所以，天帝鬼神使他富裕，诸侯亲附他，百姓亲近他，贤士归附他，死之前就已成为天下的君王，匡正诸侯。古时候文王封于岐周，去长补短，地方不过百里。汤与百姓彼此相爱，相互谋取利益，得利多就分享。所以近处的人安心受他管理，远处的人向往他的德行。听说过文王的人，都主动趋向他。疲惫无力、四肢不便的人，聚在一起祈愿，说：‘怎样才能使文王的领地扩展到我们这里，使我们也能得到好处，岂不是也和文王的国民一样了？’所以天帝鬼神使他富裕，诸侯亲附他，百姓亲近他，贤士归附他，死之前就已成为天下的君王，匡正诸侯。前文所说：‘讲道义的人在上位，天下必能得到治理。上帝、山川鬼神就有了主事的人，万民都能得到他极大的利益。’就是因为这个道理。”

是故古之圣王发宪出令，设以为赏罚以劝贤，是以入则孝慈于亲戚，出则弟长于乡里，坐处有度，出入有节，男女有辨。是故使治官府，则不盗窃，守城则不崩叛[注]，君有难则死，出亡则送。此上之所赏，而百姓之所誉也。执有命者之言曰：「上之所赏，命固且赏，非贤故赏也；上之所罚，命固且罚，不暴故罚也[注]。是故入则不慈孝于亲戚，出则不弟长于乡里，坐处不度，出入无节，男女无辨。是故治官府则盗窃，守城则崩

叛，君有难则不死[注]，出亡则不送。此上之所罚，百姓之所非毁也。执有命者言曰：『上之所罚，命固且罚，不暴故罚也；上之所赏，命固且赏，非贤故赏也[注]。』以此为君则不义，为臣则不忠，为父则不慈，为子则不孝，为兄则不良，为弟则不弟，而强执此者，此特凶言之所自生，而暴人之道也。

1. 崩叛：即“背叛”。
2. 上之所罚，命固且罚，不暴故罚也：此十三字依俞樾校为衍文，应删。因为此段是谈有关赏之事，下段才是讲罚之事。但王引之认为赏罚二事可互用，不删亦可。
3. 不死：指不为君主效死力以尽忠。
4. 上之所赏，命固且赏，非贤故赏也：此十三字依俞樾校为衍文，应删。因为此段是谈有关罚之事。

译文

所以古时候的圣王颁布宪法和律令，设立赏罚制度以鼓励贤人。因此人民在家对双亲孝顺慈爱，在外能尊敬乡里的长辈。举止有节度，出入有规矩，能区别地对待男女。因此使贤人治理官府，则没有盗窃，守城则没有背叛。若君遇难则可以殉职，若君出亡则会护送。这些人都是上司所赞赏、百姓所称誉的。但主张“有命”的人却说：“上司赞赏，是命定就会赞赏，并不是因为贤良才被赞赏的；上司惩罚，是命定就会被惩罚，并不是因为凶暴才被惩罚的。”这就使得人们在家对双亲不孝顺慈爱，在外对乡里长辈不尊敬。举止没有节度，出入没有规矩，不能区别对待男女。所以治理官府则会盗窃，守城则会叛乱。君有难而不殉职，君出亡则不会护送。这些人都是上司所惩罚、百姓所毁谤的。

主张“有命”的人说：“上司惩罚，是命定就会惩罚，不是因为他凶暴才惩罚的；上司赞赏，是命定该赞赏，不是因为贤良才赞赏的。”以这些话的思想来做国君则不义，做臣下则不忠，做父亲则不慈爱，做儿子则不孝顺，做兄长则不良善，做弟弟则不敬长。而顽固主张这种观点的，简直是造成凶祸的言语根源，是残暴之人的邪道。

赏析与点评

这一段可以看出墨子反对命定论的直接理由，因为这种论调会使人抱持消极怠惰的态度，这种态度将会导致伦理关系被破坏，令人在工作岗位上不能克尽职责，更严重的是命定论会破坏赏罚的有效性，使人缺乏向善的动力，进而造成社会秩序的混乱。

然则何以知命之为暴人之道？昔上世之穷民，贪于饮食，惰于从事，是以衣食之财不足，而饥寒冻馁之忧至，不知曰『我罢不肖，从事不疾』，必曰『我命固且贫』。昔上世暴王不忍其耳目之淫，心涂之辟[注]，不顺其亲戚，遂以亡失国家，倾覆社稷，不知曰『我罢不肖，为政不善』，必曰『吾命固失之』。于《仲虺之告》[注]曰：『我闻于夏人，矫[注]天命布命于下，帝伐之恶[注]，龚丧厥师[注]。』此言汤之所以非桀之执有命也。于《太誓》曰：『纣夷处[注]，不用事上帝鬼神，祸厥先神禔不祀[注]，乃曰吾民有命[注]，无廖排漏[注]，天亦纵弃之而弗葆[注]。』此言武王所以非纣执有命也。今用执有命者之言，则上不听治，下不从事。上不听治，则刑政乱；下不从事，则财用不足，上无以供粢盛酒醴，祭祀上帝鬼神，下无以降绥[注]天下贤可之士，外无以应待诸侯之宾客，内无以食饥衣寒，将养老弱[注]。故命上不利于天，中不利于鬼，下不利于人，而强执此者，此特凶言之所自生，而暴人之道也。

是故子墨子言曰：『今天下之士君子，忠实欲天下之富而恶其贫[注]，欲天下之治而恶其乱，执有命者之言，不可不非，此天下之大害也。』

1. 心涂之辟：心涂，心意。辟，癖好。
2. 《仲虺之告》：《尚书》篇名，已佚，内容是仲虺所宣读的汤之诰命。
3. 矫：假。
4. 帝伐之恶：《非命中》篇引作“帝式是恶”，意指上帝鉴知其恶。
5. 龚：孙诒让认为是“用”的假借。
6. 纣夷处：《非命中》篇作“纣夷之居”。处，与“居”同。意为倨傲是居。
7. 祸厥先神禔不祀：先，指祖先。禔，当作“祇”。神祇，指神灵。意为毁坏他的祖先的神位、神灵而不祭祀。

8. 民：据孙诒让，应是衍文。

9. 无廖排漏：廖，当作“僇”，同“戮”，努力。吴毓江认为，“排”当作“彼”，“漏”为“务”之借字。意谓不努力去从事祭祀鬼神之事。

10. 葆：保。

11. 绥：安定。

12. 将养：持养之意。

13. 忠：即衷，内心。

译文

然而怎么知道主张“命”是凶暴之人的邪道呢？从前古代的一些穷困百姓，对饮食很贪婪，而懒于工作，因此衣食财物不足，而饥寒冻饿的忧患就来了，不知道反省说：“我疲乏无力，工作不勤快。”却一定会说：“我命定要贫穷。”古代的暴君，不能忍住耳目的贪婪、心理的邪僻，不听从他的双亲，以至于国家灭亡，社稷绝灭。不知道说：“我疲乏无力，管理不善。”却一定会说：“我命定要亡国。”《仲虺之告》中说：“我听说夏朝的人伪托天命，对下面的人布施于天下；上帝鉴知其恶行，因而消灭了他们的军队。”这是说汤反对桀主张“有命”。《太誓》中说：“纣平时傲慢无礼，不肯侍奉上帝鬼神，毁坏他的先人的神位、祖先的神灵而不祭祀，反而说：‘我有天命相助！’却不努力祭祀鬼神，天帝也就抛弃了他而不予保佑。”这是说武王所以反对纣主张“有命”的原因。现在要是听信主张“有命”的人的话，则在上位的人就会不听狱治国，下面的人不工作。在上位的人不听狱治国则法律政事就要混乱，下面的人不工作就会造成财物日用不足。对上没有酒饭、五谷祭物来供奉上帝鬼神，对下没有办法可以安抚天下贤能可用之士；对外没有办法接待诸侯的宾客；对内则不能给饥者以食，给寒者以衣，抚养老弱。所以“命”，上对天帝不利，中对鬼神不利，下对人也不利。而顽固坚持它，则简直是造成凶祸的言语根源，是凶暴之人的邪道。

所以我们的老师墨子说：“现在天下的士人君子，内心想使天下富裕而不愿贫困，想使天下得到治理而不愿混乱，对于主张有命的人的话，不能不反对。因为这乃是天下的大害啊！”

赏析与点评

从《非命》篇，我们可以看到墨子肯定人的自由意志，更进一步思考，人是否真的自由则关系到天的意志及鬼神赏罚间关系的张力。从

《天志》篇来看，天欲人生、富、治，也正是人所期望达到的目标，但人必须付出努力才可能得到，而是否付出辛劳的努力则在于人的抉择，并且在达成目标的过程中，由于天欲义，人们必须遵循公义的价值原则或行为规范来达成目标。但“命定论”却导致人的行为违反了天志的期待与要求，同时令人们用命定论作借口。正因人在某一范围内是自由的，人才必须为他的所作所为负责，并承担事后结果的赏罚。

对于墨子“非命”的思想，我们可以从两个不同的层次来理解：

其一，《天志上》：“天欲义而恶不义。”这是天所设定的方向，人可顺也可逆。这是人的意志可以自由抉择的部分，也因人所抉择的方向而会有不同的结果。

其二，《明鬼下》：“先生者先死。”这是天所设定的生命范围。人皆有生死，并受鬼神的裁决赏罚。这些是人必然要经历的。

因此，我们读墨子的《非命》篇，要从第一个层次来看人抉择的自由性。执政者积极有为，并遵循“义”的原则，才可能解决人民生活中的各种问题；消极怠惰且不遵守“义”的规范则会造成民众生活的各种问题。如此，经由人自由意志抉择之后所造成的结果，则可进入鬼神审判的生命范围层次，这是人经由自由抉择之后所必然要面对的，在这个层次，人没有自由。

如果将上述两个层次纠结在一起，就会像许多学者那样，认为墨子的思想有理论上的内在矛盾，一方面非命，另一方面又强调天志，他们认为“天志”就是“天命”，就代表着一切都是命定的；既然一切都是命定的，墨子《非命》就自相矛盾。其实，“天志”与“天命”大不相同，天“志”只是天所设定的应然方向，其中包含着人自由意志的选择性。将“命”改为“志”，是墨子理论的一大特色，也正因为如此，墨子要在第一个层次上大谈“非命”的思想。以下我们来回顾《非命上》的思路：

1.古者王公大人的执政目标为何？国富、民众、刑治。

2.为何不能达成执政目标？执有命者的言论影响。

3.如何辨明执有命者的言论之是非？必立仪。

4.言论是非利害之“仪”为何？三表。

5.何谓三表？本之、原之、用之者。

6.如何从本之者的古者圣王之事来验证“有命说”之是非？运用归纳之差异比较法。

7.如何从先王之书的记载验证“有命说”之是非？从先王之宪、刑、誓来看。

8.如何从用之者验证“有命说”之是非？将有命说用于施政，那些立命者乃灭天下之人。

9.何以知义人在上，万民被其大利？从圣王汤、文王的事迹可见。

10.古之圣王如何施政？设赏罚以劝贤。

11.赏罚而有序的作用何以不彰？执有命者之言以致暴人之道。

12.何以知“命”为暴人之道？《仲虺之告》：汤非桀之执有命。《太誓》：武王非纣执有命。上不利天、中不利鬼、下不利人。

13.对于天下大害之“有命说”该如何？不可不非。

卷十

经上、经说上（节录）

本篇导读

西晋鲁胜《墨辩注序》说：“墨子著书，作辩经以立名本。”意谓《墨经》是墨翟自著。清朝毕沅作《墨子注》也说：“此翟自著，故号曰经。”由于《墨经》中论及许多辩者与名家的论题，其年代在墨子之后，所以近人方授楚主张《经上》《经下》《经说上》《经说下》《大取》《小取》均为墨家后学所著。李渔叔则强调，鲁胜是晋初人，其所闻见，自必远较后世为详，而其《墨辩注序》曾说：“墨经有上、下经，经各有说，凡四篇。”故《经上》《经下》及《经说上》《经说下》当为墨子自著，或至少亦系及门弟子传承讲授者所记录而成。何况《庄子·天下》说：“相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者苦获、已齿、邓陵子之属，俱诵《墨经》，而倍谲不同，相谓别墨。”相里勤是墨家弟子，对于墨家思想的传播有一定的贡献，曾形成一支有影响力的墨家学派。如《韩非子·显学》说：“自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有邓陵氏之墨。……墨离为三。”如果到相里勤的弟子年代，《墨经》已经成为墨家弟子必读的教材，可见《墨经》的重要性以及成书的年代应不会太晚。方孝博综合了詹剑峰、梁启超、栾调甫、谭戒甫、高亨、汪中、孙诒让、侯外庐、杜国庠等人的不同看法，主张：《经上》《经下》《经说上》《经说下》及《大取》《小取》，既是墨翟和他的门人后学集体的著作，又是在较长时期中，不断研究增益、组织加工而成的，总的说来，写作年代应在公元前四百多年到前二百四十年之间，最后写定的时间，约为荀子的时代。

孙中原说：“《墨子·经》和《经说》各分上、下，共四篇，一般称此四篇为狭义《墨经》，此四篇与《大取》《小取》合计六篇，称为广义《墨经》。《墨经》又称《墨辩》《辩经》。”《墨经》用简练的《经》体，以极精炼的文字，述说古代名辩、伦理、科学等思想。《经说上》《经说下》篇则是对于《经上》《经下》的内容加以说明，指出了名辩思想是基本的认知、思考工具，科学思想是现实中改善人民生活的方法，伦理思想则是墨家的价值方向。科学思想需要名辩的反省作为工具，伦理思想也需要名辩思想作为表达的工具。科学思想反映物质事实、变化律则，而伦理思想则会影响科学理论的应用。《墨经》的伦理思想包含一些评价的标准，例如：生、爱、仁、义、忠、孝、信、利等重要观念；名辩思想则包括：认知的能力、认知过程与认知结果，及在表达上名、实、谓的意义、分类及相互的关系。

至于《墨经》中科学知识的发现，则与西方近代科学系统传入中国有关。近代学者不仅更深入地研究《墨经》，并且转变了传统社会伦理的思维方

式，而以西方的科学知识作为理解《墨经》的对照和借鉴。在《墨经》的科学思想方面，方孝博《墨经中的数学和物理学》一书指出，《经上》《经下》和《经说上》《经说下》四篇所讨论的问题，其中有关于数学，特别是几何学的思想，计有十九条，包括点、线、面的定义和关系，以及各种几何图形的分析等。在物理学方面，主要可分为三类：物理学的一般概念问题、力学理论、光学理论和测日影定方位问题。细分之，与时间和空间相关的概念说明有五条，论运动和静止问题的有两条，另论及五行关系、相比标准、物质不灭等各一条。此外，力学与几种简单机械原理的说明共八条。最后，在光学方面，涉及光和影、针孔成像和球面反射镜成像理论共八条，另附测臬影定南北方位两条，总计《墨经》中有四十七条内容涉及自然科学思想。

《墨经》在秦汉以后的两千多年中被埋没，几乎无人重视，也未被学者研究、引用和发挥。崔清田在《显学重光——近现代的先秦墨家研究》一书中指出："乾嘉学者对《墨子》的校注以及对经、说诸篇的专注，使几乎'不能句读'的墨辩六篇变得眉目朗然，他们提供的版本准备、文字注疏、体例发现等，为《墨经》研究奠定了基础，使发掘墨辩六篇所含科学知识成为可能。"以下笔者在前人注释、研究的基础上，选录《经上》与《经说上》两篇，并对有关认知与伦理的条目加以注释、翻译、赏析与点评。

《经说上》乃为解释《经上》而作，为了便于阅读，以下将把《经上》与其相应解释的《经说上》依条目相配，一并注译，以便读者参照阅读。

〔经1〕故[注]，所得而后成也。

〔经说〕故[注]。小故[注]：有之不必然，无之必不然。体也[注]，若有端[注]。大故[注]：有之必无然[注]。若见之成见也。

1. 故：原因，或为推论的理由、根据。
2. 《经说》各条开头一般都有承继经而来的标题字，用来提示本条《经说》是解释哪一条《经》文，一般不与《经说》的下文连读。
3. 小故：形成某一结果之原因的部分要素，相当于必要条件。
4. 体：部分，意为小故（必要条件），是形成某一结果之原因的部分要素。

5. 若：此处为“例如”之义。尺字旧脱，应为“若尺有端”，据伍非百校增。尺，相当于几何学上的线。端，相当于几何学上的点。意为端（点）是形成尺（线）的小故（必要条件）。

6. 大故：形成某一结果的原因，相当于充分必要条件。

7. 有之必无然：依孙诒让校，当作“有之必然，无之必不然”。

译文

〔经1〕“故”（原因或理由）是得到它而能形成某一结果或结论。

〔经说〕“小故”（原因中的部分要素，即必要条件）：有它不一定有某一结果，没有它一定没有某一结果。“小故”是形成某一结果的部分原因，例如端（点）是形成尺（线）的小故（必要条件）。“大故”（形成某一结果的原因，相当于充分必要条件）：有了它一定产生某一结果，没有它一定不产生某一结果。例如看见东西的条件都具备了（如正常的视力、足够的光线、对象物的适当距离、专注力等），眼睛就一定能见到外物。

赏析与点评

墨家对于现象中的因果关系有深刻的观察，大故与小故的分别，显示墨家把握到多因一果的因果形态，而在多因当中，每一因对于结果的影响程度又不相同，于是分辨出必要条件与充分条件的不同作用，又以大、小来分别说明，表示这种对于原因的分类，有包含与被包含的关系，也就是小故的作用包含于大故之中。也由于墨家对于原因与理由的深刻考察，因此用于政治、社会、伦理、军事等现象分析时，有其独到的观点。

〔经2〕体[注]，分于兼也[注]。

〔经说〕体。若二之一[注]、尺之端也[注]。

1. 体：部分。

2. 兼：整体，与“部分”相对。

3. 若：此处为“例如”之义。

4. 尺之端：构成线的点。

译文

〔经2〕体（部分）是从兼（整体）中分出来的。

〔经说〕例如二是一的全体，一是二的部分；线是点的全体，点是线的部分。

〔经3〕知注，材也注。

〔经说〕知材注。知也者，所以知也注，而必知注，若明注。

1. 知："知"字在《墨经》中是多义词，此处"知"指人的智力。
2. 材：材质，指人的认识器官，认识的生理条件，引申为才能、本能。
3. 知材：为牒经标题字。
4. 知也者，所以知也："知也者"的"知"是指"知，材也"的"知"，即人的认识能力；"所以知也"的"知"是指认识。
5. 而必知：必能认识。
6. 若明：若，譬如、犹如。明，明白。指人的视力健全，得以见物而明白。

译文

〔经3〕智力是人认识官能所具有的本能。

〔经说〕认识能力是人凭借它来认识事物的，因而就能认识事物，像眼睛得以看见事物而明白一般。

赏析与点评

从因果关系来看，人类是因着什么而能认知事物，这种思考是反省性的思考，已经脱离了直观的方式，而是以已经认知到的结果，去推敲

它的原因。由于我们认知的结果中有颜色、有声音、有气味、有滋味、有冷热，而接收这些信息的正是我们的五官，因此墨家反省到认知的基本能力就是我们所具备的材质，是人们本具的官能。

〔经4〕虑[注]，求也。

〔经说〕虑。虑也者，以其知有求也[注]，而不必得之，若睨[注]。

1. 虑：主动思虑，动心求知。
2. 以其知有求也：此处“知”是指人的认识能力。
3. 睨：斜视。

译文

〔经4〕思虑是心想求知的主观活动和状态。

〔经说〕思虑是人用认识能力来求知，但不一定能获得知识，譬如人眯着眼睛斜视，不一定能看见远方的东西。

〔经5〕知[注]，接也。

〔经说〕知。知也者，以其知过物，而能貌之[注]，若见。

1. 知：此处“知”特指感性认识。
2. 以其知过物，而能貌之：“以其知”中的“知”指人的感官认识能力。“过物”是指接触的过程。“貌之”是指认识的结果可以反映外物的形貌。

译文

〔经5〕感性知识来自感官对于外物的接触。

〔经说〕感性知识是用人的感官认识能力，去接触外物而能反映、描绘外

物的形貌，就像人以健全的视觉器官与事物接触，而能看见事物，留下印象。

〔经6〕𢜔[注]，明也。

〔经说〕𢜔。知也者，以其知论物[注]，而其知之也著[注]，若明。

1. 𢜔：是通过心智思考而得到的理性认识。
2. 知也者，以其知论物：“知也者”的“知”指理性认识。“以其知”的“知”指人先前的知识。论，分析、整理、论证。
3. 著：显著，明白透彻。

译文

〔经6〕理性知识是明白清楚的认识。

〔经说〕理性知识是用人的认识能力，分析整理事物，而能得到显著清楚的知识，譬如人用心观察，而能明白事理。

赏析与点评

前面这几条是探讨人的认知能力，可分为感性的认知能力与理性的认知能力。在感性的认知能力方面有材、接，材是指感官的官能，而接是指五官的作用，五官必须和认知对象有所接触，也就是在一定距离之内看得到、听得到、闻得到、尝得到、摸得到才能留下印象。在理性的认知能力方面有虑求、有𢜔，虑求是指认知主体的主动性，而这种主动性之前、之中、之后也包含着人的思虑作用，这也是人在认知过程中的精神活动。此外，𢜔是一种统合的作用，将感官所得到的各种信息汇总成有条理的知识。

〔经7〕仁，体爱也[注]。

〔经说〕仁。爱己者非为用己也[注]，不若爱马，著若明[注]。

1. 体爱：体己之爱，也就是爱人若己，设身处地为人着想地爱人。
2. 爱己者非为用己也：强调所爱对象的目的性而非工具性，对自己的爱不是为了使用自己达成其他的目的。
3. 著若明：孙诒让认为“著”当作“者”，涉上文而误。“若明”二字衍。

译文

〔经7〕仁就是以体己之爱去爱人。

〔经说〕爱自己不是为了利用自己，不像爱马是出于利用马而达成其他的目的。

赏析与点评

墨家的“仁”与孔子所说的：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”（《论语·雍也》）有一定的相似性，是从对自己之爱向外推扩；不过，墨家更强调对自己之爱的一种非常重要的特性，就是将所爱的自己当成目的而不是手段。为什么要强调这一点？因为当人们想要推己及人、爱人若己的时候，会有一种双重对象的紧张关系出现，一方面人们自然而然地爱自己，另一方面又要爱别人，这时，对别人的爱很容易成为一种工具性的爱，一种表面的、手段的爱，其目的还是为了爱自己。就像墨家所指出的，我们爱一匹马不是为了给马带来好处，而是为了我们自己的好处，因为马可以帮我们拉车，对我们有用；我们照顾这匹马、爱这匹马，其实是因为它能达成我们的目的。当我们像爱自己一般爱别人时，这种爱是以对方为目的的，必要时牺牲自己的利益都要成全别人的福祉，这才是墨家所推崇的“仁”。我们从墨子的摩顶放踵、利天下而为之的精神与实践，就可以了解墨家对于这种仁爱的把握。

〔经8〕义，利也。

〔经说〕义。志以天下为芬[注]，而能能利之[注]，不必用[注]。

1. 芬：即“分”，职分。据王闿运、高亨说。
2. 能能：据张之锐、高亨说，前一“能”字指才能，后一“能”字指能够。
3. 用：为世所用，指出来做官。

译文

〔经8〕义就是给人以利益。

〔经说〕心志以利天下人为自己的职分，而每个人的才能都能够做有利天下人的事，但不一定要以做官的方式为世所用。

赏析与点评

在儒家看来，“义”与“利”是相对立的；可是在墨家看来，“利”可用来解释“义”。我们必须区分儒家与墨家所讲的“利”，两者意义并不相同。儒家所提到的“利”是指个人所谋求的私利，是抓进来；而墨家所讲的“利”是指众人的公利，是给出去。当大家都愿意付出爱时，就能达成兼相爱、交相利的目标。所以，“义”的实践是以有利天下人为自己的职分。

〔经9〕礼，敬也[注]。

〔经说〕礼。贵者公[注]，贱者名[注]，而俱有敬僈焉[注]，等异[注]，论也[注]。

1. 敬：恭敬。
2. 贵者公：贵者称为公。
3. 贱者名：贱者呼其名。
4. 俱有敬僈焉：僈，轻视怠慢。意即都有敬僈之意存于称呼者心中。
5. 等异：贵贱之礼，各有其大小、高下、文质之别。
6. 论：理。

译文

〔经9〕礼是表示尊敬。

〔经说〕高贵的称为公，低贱的呼其名，而都有敬慢之意存于称呼者心中，贵贱之礼，各有其大小、高下、文质之别，是理所当然的。

〔经10〕行，为也[注]。

〔经说〕行。所为不善名[注]，行也；所为善名，巧也[注]，若为盗。

1. 行，为也：有意识的自觉行动叫“为”。这里又用“为”来定义“行”，说明这里的“行”是指有意识的、自觉的正义之行。《荀子·正名》：“正义而为谓之行。”
2. 善：善于，擅长。一说通“缮”，意为修治。《墨子·修身》：“名誉不可虚假。”“名不可简而成也，誉不可巧而立也。君子以身戴行者也。”
3. 巧：取巧、欺伪。

译文

〔经10〕行，就是有意识的正义作为。

〔经说〕所作所为不善于求名的叫“行”；所作所为善于求名的叫“巧”，这就像做盗贼取巧得物一样。

〔经11〕实，荣也[注]。

〔经说〕实。其志气之见也[注]，使人如己[注]，不若金声玉服[注]。

1. 荣：草类开花，引申为事物的实质所表现出来的现象。
2. 志气之见：志向勇气的表现。

3. 使人如己：感动别人如同自己。

4. 不若金声玉服：金玉之类的配饰，徒饰其外，空乏其内。

译文

〔经11〕实质是显荣。

〔经说〕人的外在风范，是其内在志向与勇气的呈现，这能感动别人使人效法，不像金声玉服徒饰其外，而无补于内。

〔经12〕忠，以为利而强低也(注)。

〔经说〕忠。不利，弱子亥足将入止容(注)。

1. 据孙诒让、高亨校改，“低”应为“君”。

2. 据曹耀湘、张之锐、高亨说，“子亥”应为“孩”。据高亨校改，“止”应为“井之”。

译文

〔经12〕忠，是认为对国家有利的事情，就应该强力地劝说国君去做。

〔经说〕遇到对国家不利的情况，其危急的程度犹如幼儿即将落井的状态，这时就要强力地劝说国君避免。

赏析与点评

有关墨子忠君进谏的思想可参见《墨子·公孟》：“若大人行淫暴于国家，进而谏。”“若大人为政，将因于国家之难，譬若机之将发也然，君子之必以谏。”《非儒》篇有：“仁人事上竭忠”，“有过则谏，此为人臣之道也。”“忠”是指君臣之间的关系，在什么情形下才能显示臣下对于国君的尽忠呢？墨家认为在国家有难、国君无法做出正确决断时，臣下愿意挺身而出、仗义执言，即使冒犯国君，甚或惹来杀身之祸，都敢冒死进言的臣子，才是真正的“忠”。

〔经13〕孝，利亲也。

〔经说〕孝。以亲为芬[注]，而能能利亲[注]，不必得[注]。

1. 芬：即“分”，职分、本分之意。
2. 能能利亲：前一“能”字指才能、能力。后一“能”字指能够。
3. 不必得：不一定能得父母的欢心。

译文

〔经13〕孝，是做对父母有利的事情。

〔经说〕以做对父母有利的事情为自己的本分，而且每个人的能力都能够做到有利父母的事情，但不一定能得到父母的欢心。

赏析与点评

我们从前面义的“不必用”、忠的“强君”以及此处孝的“不必得”，可以看出墨家的伦理思想并非以“有利于己”来论价值。“不必用”是不一定要出来当官，以为世所用，因此做有利于天下人的事未必对自己有利；“强君”是为解决国家百姓的患难而冒险谏言，可能要牺牲自己的生命；而此处孝的“不必得”也有类似的观点，为了父母亲的好处而做某些事，但未必能得到父母亲的认同，但只要是有利于双亲的事，还是努力去做，这才是真正的“孝”。

〔经14〕信，言合于意也。

〔经说〕信。不以其言之当也[注]。使人视城得金。

1. 当：恰当、真实、正确，即言论符合实际。

译文

〔经14〕信，就是指言论符合心意。

〔经说〕信，并不是以其言论的符合实际为恰当。使人到城上查看，虽然得到他所说的黄金，但并不表示他的心意与言论是相符合的。

赏析与点评

有时心口不一、言意不合，仍有可能碰巧与事实符合，例如某人故意骗别人说："城上藏有黄金。"别人去查看，果然找到黄金，这仍然不能称之为"信"。其中有两层符合关系。其一，是言论与心意的符合关系；其二，是言论与事实的符合关系。墨家强调：只有心口一致，言意相合的第一层关系才能称之为"信"。沈有鼎解释本条指出：言合于意，意合于实，言就既"信"且"当"；言合于意，意不合于实，言就"信"而"不当"。

〔经15〕佴[注]，自作也[注]。

〔经说〕佴。与人遇人[注]，众循[注]。

1. 佴：助人利人。
2. 自作：自为。作，即"为"。
3. 与人遇人：与，给予、施予。以助人的态度待人。
4. 众循：众人也会跟随着这样做。

译文

〔经15〕助人利人就是自己应该有的作为。

〔经说〕以助人的态度待人，人们也会跟着这样做。

赏析与点评

墨家强调：兼相爱、交相利，这种相互性的人际关系，必须建立在个人的主动性上，唯有某些人愿意主动地爱人、帮助人，才能唤起人们

的感通性而推动兼爱的实践。如：《墨子·兼爱中》所谓：“夫爱人者，人亦从而爱之；利人者，人亦从而利之。”又如《墨子·兼爱下》所谓：“必吾先从事乎爱利人之亲，然后人报我以爱利吾亲也。”这条指出助人、利人要从自己做起，也就是强调兼爱之主动性的重要。

〔经16〕𫍲[注]，作嗛也[注]。

〔经说〕𫍲。为是为是之台彼也[注]，弗为也。

1. 𫍲：据孙诒让校改，同“狷”。洁身自好、有所不为之意。
2. 作嗛也：嗛为“磏”之坏字，即行磏。廉洁正直但是缺乏主动积极救世的精神，只是被动地不做害人的事谓之行磏。
3. 为是为是之台彼也：为是为是，意为做此事、做彼事。台，吴毓江指读为“怠”，危殆之意。台彼也，即危害别人。因狷者洁身自好，不论做此事或做彼事，两者时空不同，但是他面对事情的态度与处世的原则是一致的。

译文

〔经16〕自持廉洁、洁身自好的人有所不为。

〔经说〕狷者不论做此事或做彼事，如果危害到别人，就不愿意做。

赏析与点评

墨家对于狷者的行径并不推崇，他们强调的是积极有为的救世精神，即使需要有所牺牲，也会勇于任事，这从以下第十九条的“任”可以看到清楚的说明。此外，我们也可以从磏仁者的行为了解狷者的性格特征。《韩诗外传》卷一：“仁道有四磏为下，有圣仁者，有智仁者，有德仁者，有磏仁者，……廉洁直方，疾乱不治，恶邪不匡，虽居乡里，若坐涂炭，命入朝廷，如赴汤火，非其民不使，非其食弗尝，疾乱世而轻死，弗顾兄弟，以法度之，比于不详，是磏仁者也。”这种人廉洁正直但是缺乏主动积极救世的精神，只是被动地不做害人的事，他们在为与不为之间顾忌太多，所做的事不能为“天之所欲”，也

不能“兴天下之利”。

〔经17〕廉，作非也[注]。

〔经说〕廉。己惟为之[注]，知其[思耳]也[注]。

1. 作非：依李渔叔，“非”应作“菲”，“薄”之意。即节省自持，较少作为。
2. 己惟为之：惟，乃“虽”。自己虽然去做。
3. [思耳]：同“耻”，心中自觉不安。

译文

〔经17〕廉是节省自持，较少作为。

〔经说〕廉洁者自己虽然如此做，但心中自觉不安。

赏析与点评

狷者的作“磏”与“廉”字，其中都有兼爱的“兼”，“兼”有普遍、整体、平等的含义，这些含义都涉及对于别人的考虑，或将心比心地去爱人，因此当墨家强调兼爱的同时，也思考到实践兼爱时可能的偏差。狷者的有所不为和廉者的较少作为，在特定的时空情境中，或许都有正反两面的评价，但廉者比狷者多了自省与反思。

〔经18〕令[注]，不为所作也[注]。

〔经说〕令。所非，身弗行。

1. 令：善、美、好。
2. 作：据高亨校改，作，应为“怍”，惭愧。

译文

〔经18〕善的品德是不做让自己内心惭愧的事情。

〔经说〕内心认为是错误的事情，自身就不要去做。

〔经19〕任[注]，士损己而益所为也[注]。

〔经说〕任。为身之所恶[注]，以成人之所急[注]。

1. 任：责任、保护。引申为以保护弱者为己任的侠客行为。
2. 损己而益所为也：即使损害自己也要帮助别人。
3. 为身之所恶：做自己所厌恶的事。
4. 成人之所急：解救别人的急难。

译文

〔经19〕任，是士人肯牺牲自己的利益而爱利别人的品德。

〔经说〕有任侠精神的士人，能做自身所厌恶的事，以便解救别人的急难。

〔经20〕勇，志之所以敢也[注]。

〔经说〕勇。以其敢于是也[注]，命之；不以其不敢于彼也，害之。

1. 志：意志、思想。
2. 是：此，与“彼”相对。

译文

〔经20〕勇，就是立志于目标且敢于实现、达成。

〔经说〕由于某人敢于做某件事情，就可以说他有英勇精神；但并不因为他不敢做另一件事情，而妨害说他有英勇精神。

赏析与点评

墨子与其弟子都有任侠的精神，如《孟子·尽心上》说："墨子兼爱，摩顶放踵利天下为之。"《淮南子·泰族训》说："墨子服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不旋踵。"但这种英勇的精神并不是血气之勇，也不是敢做任何危险的事就叫"勇"。所以在这一条中，墨家强调立定志向，去做该做的事情，即使有危险也敢于任事；对于不该做的事情，即使旁人怂恿也不要去做，这才是真正的"勇"。从以上诸条来看，行为举止的标准，其关键在于两方面，一方面是立志，确立正确的目标，如"志以天下为芬"。另一方面，是在达成目标的过程中不断地反省，也就是"所非，身弗行"的知耻。以上是对有关认知与伦理思想部分条目的介绍。

卷十一

小取

本篇导读

本篇是先秦时代探讨“辩说”的经典之作，“辩说”一方面是思维主体的思维活动；另一方面又是思维主体间沟通或说服对方的活动。因此，“辩说”是一种带有企图改变对方思想行为的表达方式，孔子认为要改变别人，必须以自己的道德行为来感化对方，而不是采取巧言、辩说的方式，因此主张“君子欲讷于言，而敏于行”（《论语·里仁》）。到了墨子的时代，墨子认为要改善社会的乱象，说服执政者改变政策，“辩乎言谈”是非常重要的能力，因此墨家肯定辩说的作用，并发展辩说的方法。

本篇的基本结构在于名、辞、说、辩，用名称反映事物的性质，用言辞表达思想的内涵，用推论揭示变化的原因或道理，进而通过不同辩说方法达成说服对方之目的。其中不同的辩说方法包括辟、侔、援、推。在侔式推论中还有是而然、是而不然、不是而然、一周一不周、一是一非等规则。这是一篇相当有系统的辩说论文，让我们看到了古人如何尝试建立一些推论规则的努力，也让我们看到，他们的思维方式如何受到语言本身特性的影响。

夫辩者[1]，将以明是非之分[2]，审治乱之纪[3]，明同异之处[4]，察名实之理[5]，处利害[6]，决嫌疑[7]。焉摹略万物之然[8]，论求群言之比[9]。以名举实[10]，以辞抒意[11]，以说出故[12]，以类取[13]，以类予[14]。有诸己不非诸人[15]，无诸己不求诸人[16]。

1. 辩：辩论，引申为关于辩的学问，即辩学。
2. 是非：正确与错误。
3. 审治乱之纪：审，审察。纪，纲纪，道理。
4. 明同异之处：辨明同与异的所在。
5. 察名实之理：名，事物的名称。实，名称所指的对象。考察名与实的道理。

6. 处利害：处，裁决、衡量。衡量利益与祸害。

7. 决嫌疑：决，判明、决断。嫌疑，疑问、疑难。

8. 焉摹略万物之然：焉，乃。摹，描摹。略，约要也。摹略，探求、反映、概括。然，本来面目，包含现象之然和所以然，即现象和原因。

9. 论求群言之比：论求，讨论、探求。群言，各种言论。比，比较、例证、类型。

10. 以名举实：名，语词、概念。举，列举，类比。实，实物、实际、实质。

11. 以辞抒意：辞，语句、命题。抒，表达。意，思想、判断。

12. 以说出故：说，推理、论证。故，原因、理由、根据。

13. 以类取：类，类别，同类事例。取，选取、采取。意即根据事物的类别来取例证明。

14. 以类予：予，反驳、驳斥。根据事物的类别来予以反驳。

15. 有诸己不非诸人：有诸己，自己赞同某一观点。不非诸人，不能反对别人赞同。

16. 无诸己不求诸人：无诸己，自己不赞同某一观点。不求诸人，不能要求别人赞同。

译文

辩论的作用与目的，是要分清是非的分别，审察治乱的要领，辨明同与异的所在，考察名称和实际的道理；权衡利益与祸害，解决疑惑。于是要探求万事万物本来的样子，分析、比较各种不同言论的类型。用名称标举事物的实际，用语句来表达思想意念，用推论来揭示所持的原因或理由。根据事物的类别来取例证明，根据事物的类别来予以反驳。自己赞同某一观点，不能反对别人赞同；自己不赞同某一观点，也不能要求别人赞同。

赏析与点评

以上第一段说明了辩的作用、辩的目的。辩的作用是：“明是非之分，审治乱之纪，明同异之处，察名实之理”。辩的目的是：“处利害，决嫌疑”。此外，为有效达成辩论目的，必须要有正确的认知，这也就是“摹略万物之然”，了解事物的现象及其原因。然后要有系统

性的表达，分别运用：名、辞、说、辩的相互关联性，表达自己的概念、思想、论点及反驳的理由。通过正确的推理：“以类取，以类予”，以及遵守辩论的共同原则：“有诸己不非诸人，无诸己不求诸人”，以达成辩论的说服性目的。

或也者，不尽也[注]。假者，今不然也[注]。效者，为之法也[注]，所效者所以为之法也。故中效[注]，则是也；不中效，则非也。此效也。辟也者[注]，举也物而以明之也[注]。侔也者[注]，比辞而俱行也[注]。援也者[注]，曰『子然，我奚独不可以然也』？推也者[注]，以其所不取之，同于其所取者，予之也。是犹谓也者[注]，同也；吾岂谓也者[注]，异也？

1. 或也者，不尽也：或，义略同于“有的”、“有些”，有时与“或者”、“可能”义通。或，是不完全这样。
2. 假者，今不然也：假，假定、假设。假，是现在还不是这样。
3. 效者，为之法也：效，仿效、遵循。法，标准、法则。效，就是提供标准的辩论形式和法则。
4. 中效：合乎标准的辩论形式和法则。
5. 辟：通“譬”，譬喻、譬喻式的类比推理。
6. 举也物：也，通“他”。应作“举他物”。
7. 侔：齐等。孙诒让：“谓辞义齐等，比而同之。”两类相似语句的类推。
8. 比辞而俱行也：辞，语句。两类相似语句的类推都行得通。
9. 援：援引对方言行以证明自己相似言行的类比推理。
10. 推：归谬式的类比推理。
11. 是犹谓：义同于“这犹如说”，说明两件事情相似，类比推理常用的连接词。
12. 吾岂谓：义同于“我难道那么说了吗”，说明两件事情不相似，对于对方的类比推理进行反驳时常用的连接词。

译文

或，是不完全这样。假，就是现在还不是这样。效，就是提供标准的辩论形式和法则。所效，就是用它来作为评判是非的标准。符合标准，就是正确的；不符合标准，就是错误的，这就是效。辟，是举别的类似事物来说明这一事物。侔，是两类相似语句的类推都行得通，可以由此推彼。援，是说“你可以采取这样的观点，而我为什么不可这样呢？”推，是用对方所不赞同的，与对方所赞同的归为一类来进行比较，以此来反驳对方的论点。这就好比说，它们是相同的；我难道能说，它们是不相同的吗？

夫物有以同而不率遂同。辞之侔也，有所至而正。其然也，有所以然也；其然也同，其所以然不必同。其取之也，有所以取之。其取之也同，其所以取之不必同。是故辟、侔、援、推之辞，行而异，转而危，远而失，流而离本，则不可不审也，不可常用也。故言多方，殊类，异故，则不可偏观也。

1. 有以同而不率遂同：有以同，事物在某方面有相同性质。率，皆、全、都。遂，于是、就。
2. 侔：指侔式推理。
3. 有所至而正：在一定范围内才是正确的。
4. 其然也，有所以然也：然，现象，结果。所以然，原因、本质。
5. 有所以取之：旧本脱“所”字，依王引之校增。
6. 行而异：运用起来就会有差异。
7. 转而危：危，通“诡”。俞樾：“危，读为诡。”几经转换可能成为诡辞。
8. 远而失：推论过远就会失真。
9. 流而离本：本，根据。牵强推论就会脱离根本法则。
10. 言多方：方，理、道、法。言语有许多不同的表达方式。
11. 偏观：片面的观察。

译文

事物有相同之处，但不会因而全都相同。语句间的比较推论，有一定的限

度才正确。事物的现象如此，有其所以如此的原因；其事物的现象相同，但造成如此现象的原因却不一定相同。赞成某一观点，有所以赞成此一观点的原因；赞成是相同的，之所以赞成的理由却不一定相同。这就是为什么辟、侔、援、推这些论式，运用起来就会发生差异变化，几经转换会成诡辩，推论过远就会失真，牵强推论就会偏离根本法则。这就不能不详加审察，也不能经常运用。所以，言语有多种不同的表达方式，事物有各种不同的种类，论断的根据、理由也不同，因此就不能仅有片面的观察。

赏析与点评

这一段是在前面提出了辟、侔、援、推的方法之后，进一步提出在运用这些方法时，必须注意的例外情况。我们可以看到，墨家在寻求推论规则时，一方面注意具有说服力的推论方式，但另一方面也在实际运用过程中，去发掘不适用的例外情况，通过这些经验的累积，逐步建立起辩说的规则与技巧。

夫物或乃是而然[注]，或是而不然[注]，或不是而然[注]，或一周而一不周[注]，或一是而一非也[注]。

1. 是而然：前句肯定，后句也能肯定。
2. 是而不然：前句肯定，而后句否定。
3. 不是而然：旧本原脱此句，依下文所举之例增加。前句否定，而后句肯定。
4. 一周而一不周：一种说法周遍，而一种说法不周遍。
5. 一是而一非：在“非”字前原有“不是也，不可常用也。故言多方，殊类，异故，则不可偏观也”。据王引之校，因上文而衍，故删。“一是而一非”意为一种说法能成立，而一种说法不能成立；即一种语句结构，代入一种内容能成立，代入另一种内容却不能成立。

译文

事物在表达上，有些情况是前句肯定，后句也能肯定；有些情况是前句肯定，而后句否定；有些情况是前句否定，而后句肯定；有些情况是一种说

法周遍，而一种说法不周遍；又有些情况是一种说法能成立，而一种说法不能成立。

白马，马也；乘白马，乘马也。骊马[注]，马也；乘骊马，乘马也。获[注]，人也；爱获，爱人也。臧[注]，人也；爱臧，爱人也。此乃『是而然』者也。

1. 骊：深黑色。
2. 获：婢的贱称。
3. 臧：奴的贱称。

译文

白马是马，骑白马就是骑马。黑马是马，骑黑马就是骑马。婢是人，爱婢就是爱人。奴是人，爱奴就是爱人。这些就是“是而然”的情况。

获之亲，人也；获事其亲[注]，非事人也[注]。其弟，美人也[注]；爱弟，非爱美人也[注]。车，木也；乘车，非乘木也[注]。船，木也；入船，非人木也[注]。盗人，人也；多盗，非多人也；无盗，非无人也。奚以明之？恶多盗，非恶多人也；欲无盗，非欲无人也。世相与共是之。若若是[注]，则虽盗人，人也，爱盗非爱人也；不爱盗非不爱人也；杀盗人，非杀人也，无难矣。此与彼同类，世有彼而不自非也，墨者有此而非之，无也故焉[注]，所谓内胶外闭与心毋空乎[注]？内胶而不解也[注]，此乃『是而不然』者也。

1. 事其亲：事奉其父母。
2. 事人：指做别人的奴仆，侍奉别人。
3. 美人：据水渭松解，美人指美男子。

4. 爱美人：指爱女性美色。

5. 乘木：指乘一根未加工的木头。

6. 人木：据苏时学校改，应做“入木”。进入木头。

7. 若若是：如果这些是对的。

8. 也故：也，通“他”，即“他故”。

9. 内胶外闭与心毋空乎：内胶外闭，内心胶结，对外封闭。心无空乎，心里边没有留下一点空地方，不能接受外来的意见。

10. 内胶而不解：内心胶结而无法了解。

译文

婢的双亲，是人；婢侍奉她的双亲，并不是侍奉别人。她的弟弟，是一个美男子；她爱她的弟弟，不是爱美人。车是木头做的，乘车却不是乘木头。船是木头做的；进入船，并不是进入木头。盗是人；许多强盗并不是许多人；没有强盗，并不是没有人。怎么知道这些道理呢？厌恶许多强盗，并不是厌恶许多人；希望没有强盗，并不是希望没有人。这是世人都认为正确的。如果这些是对的，那么虽然强盗是人，但是爱强盗却不是爱人；不爱强盗，并不意味着不爱人；杀强盗，也不是杀人，这没有什么困难的。这个与那个都是同类。然而世人承认那个前者而不说自己错了，墨家提出这个后者却遭到非议，没有其他缘故，这就是所谓的内心固执、对外封闭，心里边没有留下一点空隙，内心固执而无法了解。这些就是“是而不然”的情况。

赏析与点评

墨家在寻找“侔”的推论模式，基本上也是以类同性为主，也就是对于许多相类似的表达语句，基于它们的相似性将它们归为一类，如：“是而然”此一类型。但是在古汉语的名词多义性及脉络意义的变化下，许多例外就逐一出现，如：“白马，马也”和“车，木也”在表达形式上都是：“A，B也”，但前者为白马属于马类，而后者却指车的材料为木头。当古人用“A，B也”来表达一种认知的结果时，只显示A与B是有关系的两个概念，但究竟是什么关系，却没有用其他的文字呈现出来。因此，只是从表达形式的类同性来建立推论规则，势必会碰到许多例外的情况，而墨家在遇到这种状况时，采取的策略就是重新就例外的情况建立起新的规则，于是“是而不然”的模式就出现了。

且夫读书，非好书也[注]。且斗鸡，非鸡也[注]；好斗鸡，好鸡也。且入井，非入井也；止且入井，止入井也。且出门，非出门也；止且出门，止出门也。世相与共是之[注]。若若是，且夭，非夭也；寿夭也[注]。有命，非命也[注]；非执有命，非命也，无难矣。此与彼同[注]，世有彼而不自非也，墨者有此而罪非之[注]，无也故焉，所谓内胶外闭与心毋空乎？内胶而不解也。此乃『是而不然』者也[注]。

1. 且夫读书，非好书也：据孙诒让增改应为："夫且读书，非读书也；好读书，好书也。"且，将要。
2. 非鸡也：毕沅云："言人使之斗。"据前后文意，应为"非斗鸡也"。
3. 世相与共是之：旧本脱此六字，据孙诒让增补。
4. 寿夭也：沈有鼎校增，"寿夭也"之前有"寿且夭"三字。意为：使将要夭折的人长寿是正在使其长寿。
5. 有命，非命也：有命，指宿命论者所持的论点。非命也，所预期发生的命定之事尚未发生。
6. 此与彼同：旧本脱一"类"字，据上文增补。
7. 罪非之：据毕沅校删"罪"字。
8. 是而不然者：依整段文意及前后文脉络可知，应为"不是而然者"。即前句否定，后句肯定的形式。

译文

将要读书，并不是正在读书；喜好读书，却可以说成爱好书。将要斗鸡，并不是正在斗鸡；喜欢斗鸡，却可说成喜好鸡。将要进入井，并不是已经进入井；阻止某人将要进入井，则是正在阻止他入井。将要出门，不是已经出门；阻止某人将要出门，则是正在阻止他出门。世人都知道这是对的。如果这些是对的，将要夭折，不是已经夭折；使将要夭折的人长寿则是正在使其长寿。宿命论者所持的论点，认为一切有命，但所预期发生的命定之事都尚未发生。反对宿命论者的观点，则正是在进行非议所谓的一切命定，这没有什么困难的。这个与那个都是同类，然而世人承认那个前者而不说自己错了，墨家提出这个后者却遭到非议，没有其他缘故，这就

是所谓的内心固执、对外封闭，心里边没有留下一点空隙，而无法了解。这些就是“不是而然”的情况。

赏析与点评

《小取》篇不仅呈献所找到的推论模式，还用这些相对有效的推论模式作为为墨家学说进行辩护的根据。例如：且入井，非入井也；止且入井，止入井也。这是一种时间模态上的差异，是“将要”和“已经”的不同与“正在”和“进行中”的相同，所以前后两句为“不是而然”的模式。如果你接受这个模式的正确性，那么，与此类似的语句关系你就必须接受。例如：有命，非命也；非执有命，非命也。其中，“非命”就是墨家所持的立场，在《非命》篇中墨家用三表法、归纳法加以驳斥；但在《小取》篇中则用时间的模态及推论的模式来说明自家的论据。“此与彼同类，世有彼而不自非也，墨者有此而非之”，其中“世有彼”是反对墨家学说者之“所取”，而“墨者有此”是反对墨家学说者之“不取”，但因为“彼”和“此”为同类，因此你若接受“彼”就必须接受“此”，也就是你不能反对墨家的学说。这用的是“推”的推论方法：以其所不取之，同于其所取者，予之也。

爱人，待周爱人，而后为爱人。不爱人，不待周不爱人；不周爱，因为不爱人矣。乘马，不待周乘马，然后为乘马也；有乘于马，因为乘马矣。逮至不乘马，待周不乘马，而后为不乘马。此『一周而一不周』者也。

1. 待周爱人：待，有待、必须。周爱人，周遍地爱所有人。
2. 为：通“谓”，称为。
3. 不周爱：旧本作“不失周爱”，依俞樾校删。
4. 不待周乘马：“不”字旧脱，依王引之校增。
5. 而后为不乘马：“为”字旧本脱，依王引之校增。

译文

爱人，要等到普遍爱了所有的人，然后才可以称为爱人。不爱人，不必等

到普遍不爱所有的人；没有普遍爱所有人，就可以说是不爱人了。骑马，不必等到骑遍了所有的马，才称为骑马；只要骑过一匹马，就可以称为骑马了。至于说到不骑马，必须是不骑所有的马，然后才可以称为不骑马。这些是“一方面周遍而另一方面不周遍”的情况。

赏析与点评

“爱人”与“骑马”的周遍性，涉及某些使用语言团体的约定性，而这种约定性又涉及共同的价值观，及基于某种价值观对语词下的定义问题。墨家强调“兼爱”的思想，因此，他们在对“爱人”下定义的时候，就包含着要爱所有的人才是“爱人”，但是对于“骑马”却没有这样的限定。于是，就会有一周一不周的情况出现。从这一段我们可以了解，我们若要了解文字的意义，必须要参酌使用者的文化环境及思想，才能比较准确地掌握意义。

居于国，则为居国；有一宅于国，而不为有国。桃之实，桃也；棘之实，非棘也[注]。问人之病，问人也；恶人之病[注]，非恶人也。人之鬼，非人也；兄之鬼，兄也。祭人之鬼[注]，非祭人也；祭兄之鬼，乃祭兄也。之马之目盼则为之马盼[注]；之马之目大，而不谓之马大。之牛之毛黄，则谓之牛黄；之牛之毛众，而不谓之牛众。一马，马也；二马，马也。马四足者，一马而四足也，非两马而四足也。马或白者[注]，二马而或白也，非一马而或白。此乃『一是而一非』者也。

1. 棘：酸枣树。果实为“枣”。
2. 恶：厌恶。
3. 祭人之鬼：“人”旧本脱，依王引之校增。
4. 之马之目盼则为之马盼：“盼”应作“眇”，据顾广圻校改。眇，“瞎”之意。另据毕沅，“为”当作“谓”。
5. 马或白者：或，有的、有些。马或白，有的马是白的。“马或白”前原衍“一马马也”四字，据王引之校删。

译文

居住在某一国内，可以说住在某一国；有一座房子在某一国内，却不能说拥有那个国家。桃的果实，是桃；棘的果实，却不是棘。慰问别人的疾病，是慰问人；厌恶别人的疾病，却不是厌恶那个人。人的鬼，不能叫人；但哥哥的鬼，却可以叫哥哥。祭人的鬼，不是祭人；可是祭哥哥的鬼，却是祭哥哥。这一匹马的眼睛瞎了，可称它为瞎马；但这一匹马的眼睛大，却不能称它为大马。这一头牛的毛色是黄的，就称它为黄牛；可是这一头牛的毛很多，却不能称这一头牛为多牛。一匹马，是马，两匹马，也是马。当我们说马有四只脚时，是说一匹马有四只脚，而不是说两匹马有四只脚。当我们说马有的是白色的，是说两匹马中有一匹是白色的，并不是说一匹马有的是白色的。这些就是“一是而一非”的情况。

赏析与点评

人们在互相沟通的时候，有许多缩减式的表达方式，这些表达方式是大家约定俗成的，习以为常，也就不太在意其所以然。《小取》特别举出了许多例证，来说明这些缩减式的特征与差异。“居”和“有”，一在其内，一观其外。命名时，有些以树名来称果实名，有些则树名、果实各有其名。这就会使读者去思考语词在使用上的差异性，以及命名的根据到底是什么，差异又是如何造成的。此外，“问”与“恶”，在不同语句脉络下的对象是不同的，人生病，“病”虽与“人”相关，但却不同，“问”的对象是人，“恶”的对象则是病。一个名称的意义，与使用这个语词的人所处的外在环境和内心情境有关。对于鬼神这种神秘的存在，有时心存敬畏但敬而远之，有时惧其干扰、恐其带来灾害，但也有时带着迫切的渴望，期待死后亲人再现。因此，在不同情境与心境下，同样是“鬼”这个字，它的意义就会很不一样。通常被表达的一方，也就是接收信息的聆听者或读者，往往会以其说为有理的预设，来了解表达者或作者所说的话，进而掌握表达者的情境或心境。

在命名的时候，对于生物，如果它某一部分有缺陷，我们会用它的缺陷，作为与其他同类的最大差异特征，加以命名。因此一匹马的眼睛瞎了，我们就称它为“瞎马”。可是，如果不是缺陷，不足以作为与同类比较的差异特征，即使是同样的观察对象，如都是马的眼睛，却不能因为某匹马的眼睛大，而称为“大马”，而必须说“大眼马”；如果用缩减的方式讲成“大马”，就必然造成误会，因为用“大”形容马，是指一匹马较其他一般马在形体上为大。瞎马的“瞎”虽然也是形容“马”，但是“瞎”这个字本身就含有针对眼睛缺陷的意涵，因此不会造成误会。同样，动物的毛色可以形容动物个体，因为这个特征可以呈现与其他同类的差异，可是毛的数量多寡却不足以呈现与其他同类的差异，因此就不能缩减“毛”字而称“多牛”。古人对于概念的抽象性还没有充分的认识，因此仅从表达上所呈现的文字共同性加以区别。一匹

马可称为“马”，两匹马也可称为“马”，这些“马”已是抽象概念，已不停留在经验界的个体观察；由于抽象概念的“马”，有“四足”的内涵，因此一匹马、两匹马、十匹马、百匹马的抽象概念“马”，都是四足。此作为抽象概念“马”的“四足”内涵是马的共同特征，而不落在个别的一匹、两匹马的对象上。

我们称古人的表达方式为缩减式，但从古人的立场来看，我们的表达则为增加式，他们的表达缺乏系词与量词，以至于容易造成理解上的误会。系辞就是“是”、“不是”，联系起主词与谓词的那个联系词，如：“白马，马也”，就是“白马是马”；“一马，马也”，就是“一马是马”；“二马，马也”，就是“二马是马”，如此一来，当有人说“马或白”时，到底是指一马的“马”，还是二马的“马”，就会成为一个问题。其实他们的“或”就是有的、有些的意思。有的、有些这些量词的使用，是用在同类多数的比较上，因此“马或白”的意思当然就是：“有些马是白的”，这当然不是指一马之马，而是两匹马以上的马相互间比较。

我们从《小取》篇可以看到，墨家尝试从各种不同的表达方式中，找出一些规则，如侔式推论中的是而然，或是而不然，或不是而然，或一周而一不周，或一是而一非等各种类似规则的形式。虽然不断发现例外而需要订出新的规则，但从中我们已经可以看到他们对于推理规则探讨、研究的努力。这一点非常值得肯定，也值得我们学习。

耕柱（节录）

本篇导读

《耕柱》篇为墨家语录，其编排方式与《论语》、《孟子》类似，是墨子与弟子之间的问答，也有一部分记录了墨子与儒家之徒的辩论。“耕柱”的篇名取自第一段事例的人物名称，耕柱是墨子的弟子。本篇有许多对话单元，虽然各单元之间并无思想上的关联，但我们从墨子与其弟子、儒者之徒的对话中，可以了解墨子及其弟子的思想、墨子在教学上的态度，以及墨子在回应提问者时的论辩方法，如辟、援、推的实例运用，也有相当可观之处。

子墨子怒耕柱子[1]，耕柱子曰：『我毋俞于人乎[2]？』子墨子曰：『我将上大行[3]，驾骥与羊[4]，子将谁驱[5]？』耕柱子曰：『将驱骥也。』子墨子曰：『何故驱骥也？』耕柱子曰：『骥足以责[6]。』子墨子曰：『我亦以子为足以责。』

1. 耕柱子：墨子的弟子。
2. 俞：同“愈”，胜过。
3. 大行：太行，太行山。
4. 驾骥与羊：骥，好马。羊，王引之认为应为“牛”。
5. 驱：与“驱”同。
6. 足以责：足以责成，担当大任。

译文

我们的老师墨子对耕柱子发怒。耕柱子说：“我没有胜过别人的地方吗？”我们的老师墨子问道：“我将要上太行山去，要用匹好马驾车，还是用头牛来驾车，你会驱策哪一种呢？”耕柱子说：“我将驱策好马。”我们的老师墨子又问：“为什么驱策好马呢？”耕柱子回答道：“好马足以担当重任。”我们的老师墨子说：“我也以为你能担当重任。”

赏析与点评

从这一段我们可看到墨子对于弟子的态度，一方面严格要求，另一方面也给予鼓励；用举他物以明之的“辟”式推论，让耕柱子的负面情绪降温，并透过类推的方式，使耕柱子了解老师对他的期望，正所谓“爱之深，责之切”。

巫马子谓子墨子曰[注]：『鬼神孰与圣人明智？』子墨子曰：『鬼神之明智于圣人，犹聪耳明目之与聋瞽也。昔者夏后开使蜚廉折金[注]于山川，而陶铸之于昆吾[注]；是使翁难雉乙卜于白若之龟[注]，曰：「鼎成三足而方。」不炊而自烹，不举而自臧[注]，不迁而自行，以祭于昆吾之虚[注]，上乡[注]！』乙又言兆之由曰[注]：「飨矣！逢逢白云[注]，一南一北，一西一东，九鼎既成，迁于三国[注]。」夏后氏失之，殷人受之；殷人失之，周人受之。夏后、殷、周之相受也，数百岁矣。使圣人聚其良臣与其桀相而谋[注]，岂能智数百岁之后哉！而鬼神智之[注]。是故曰，鬼神之明智于圣人也，犹聪耳明目之与聋瞽也。』

1. 巫马子：人名，属于儒家学派。
2. 夏后开使蜚廉折金：夏后开，即夏启，夏禹的儿子，夏朝的第二代帝王。蜚廉，夏朝大臣。折金，挖掘铜矿。
3. 昆吾：地名，故址在今河南濮阳县。
4. 翁难雉乙卜于白若之龟：翁难雉乙，依孙诒让应改作“益靳雉已”，益为伯益，虞舜的臣子，为东夷部落的首领。相传助禹治水有功，禹要让位给伯益，益避居箕山之北。靳，与“斫”同，以刀斧砍削。意谓夏启命伯益杀雉，以其血涂在白若这个地方的龟上，举行祭祀仪式。
5. 臧：同“藏”。
6. 虚：同“墟”，泛指村庄、村落、乡里。
7. 上乡：同“尚飨”，请上面的鬼神享用。
8. 乙又言兆之由：乙，应为“已”。兆之由，指卜卦的占辞。意谓卜过卦后，又念卦兆的占辞。

9. 逢逢：同“蓬蓬”，茂盛的样子。

10. 三国：指夏、商、周三代。

11. 桀相：杰出的大臣、相国。

12. 智：同“知”。

译文

巫马子问我们的老师墨子：“鬼神与圣人相比，谁更明智呢？”我们的老师墨子答道：“鬼神比圣人明智，就好像耳聪目明的人比聋盲的人明智一样。”从前夏启派蜚廉到山川挖掘铜矿，在昆吾铸了鼎，于是命伯益杀雉以其血涂在产于白若这个地方的龟壳上，举行祭祀仪式。卜辞道：“铸成的鼎有三只脚，呈方形，不用生火而自己能煮食，不往里边放东西而自然就有东西在里边，不用搬迁自己就会移动。拿来在昆吾之墟祭祀，请在上面的神明享用。”占卜之后又讲出占辞，占辞说：“神已经享用了！簇簇白云，一簇在南，一簇在北，一簇在西，一簇在东。九鼎铸成之后，将留传给三国。”夏后氏将九鼎失落了，商人得到；商人失落了，周人得到。夏、商、周的人互相传授，其间经历了几百年。即使圣人聚集良臣和杰出的宰相来谋划，哪里能知道几百年之后的事呢？然而鬼神却知道。因此说：“鬼神比圣人明智，就如同耳聪目明的人比聋盲的人明智一样。”

赏析与点评

这一段可以和《明鬼》篇的思想合观。鬼神作为社会正义的维系者，它们赏罚的能力不能受到怀疑，而赏罚的根据则在于鬼神有明智、正确的认知。墨子先用比例类比，也就是将圣人与鬼神的明智比例，类比于耳聪目明的人和聋盲者的明智比例，然后再用鬼神能预知未来数百年之后的事，来加以佐证。

治徒娱、县子硕注问于子墨子曰：『为义孰为大务注？』子墨子曰：『譬若筑墙然，能筑者筑，能实壤者实壤，能欣者欣注，然后墙成也。为义犹是也。能谈辩者谈辩，能说书者说书，能从事者从事，然后义事成也。』

1. 治徒娱、县子硕：人名，都是墨子的弟子。

2. 大务：重大的事情。

3. 欣：王引之以为是“瞭”，即测量。

译文

治徒娱、县子硕两个人问我们的老师墨子：“行义，什么是最重要的事呢？”我们的老师墨子答道：“就像筑墙一样，能筑的人筑，能填土的人填土，能测量的人测量，这样墙就可以做成。行义也像这样，能谈论辩说的人谈论辩说，能解说经书典籍的人解说经书典籍，能做事的人做事，这样就可以做成正义的事。”

赏析与点评

此段所用的是“辟”式推论，典型的“举他物以明之”。墨子对于两个弟子所询问的“为义孰为大务”，用“筑墙”之事加以说明，那“筑墙”就是“他物”，为了能够使听者更明白所欲说明的事，“他物”必须是听者所熟悉的事。透过“筑墙”与“为义”的类似性，指出每一个人各尽本分，分工合作，完成一件有功用、有价值的事就是行义最重要的事。

巫马子谓子墨子曰：『子兼爱天下，未云利也；我不爱天下，未云贼也。功皆未至，子何独自是而非我哉？』子墨子曰：『今有燎者于此，一人奉水将灌之，一人掺火将益之，功皆未至，子何贵于二人？』巫马子曰：『我是彼奉水者之意，而非夫掺火者之意。』子墨子曰：『吾亦是吾意，而非子之意也。』

1. 贼：害。

2. 燎：放火。

3. 掺火：同“操火”，企图加旺火势。

译文

巫马子问我们的老师墨子：“你兼爱天下，称不上对天下有什么利益；我不爱天下，也没有什么伤害。效果都没有达到，你为什么只认为自己的做

法正确，而认为我不正确呢？”我们的老师墨子回答道：“现在这里有个人在放火，一个人捧着水要浇灭它，另一个人企图加旺火势，要使火烧得更旺，都还没有做成，在这两个人之中，你看哪一个人的做法正确？”巫马子回答说：“我认为那个捧水的人心意是正确的，而那个企图加旺火势的人的心意是错误的。”我们的老师墨子说：“我也认为我兼爱天下的用意是正确的，而你不爱天下的用意是错误的。”

赏析与点评

墨子对巫马子的推论包含着“援”的形式，《小取》：“援也者，曰子然，我奚独不可以然也？”也就是巫马子你可以认同捧水者行为的价值（子然）；那么，我为什么不可以肯定我兼爱天下行为的价值？（我奚独不可以然？）因为捧水者与兼爱者，在各自的情境中有类似性，两者同样都是“功皆未至”，捧水者相当于兼爱者、煽火者相当于不爱天下者。墨子从此例转换成彼例，指出巫马子的自相矛盾。此外，此例也可归于“推”的论式。巫马子不取墨子的作为，取捧水者的作为，而墨子和捧水者在各自的事例中都是“功皆未至”，有类同性，“以其所不取之，同于其所取者，予之也。”由此，可凸显巫马子的自相矛盾。

子墨子游荆[注]耕柱子于楚，二三子过之，食之三升[注]，客[注]之不厚。二三子复于子墨子曰：『耕柱子处楚无益矣。二三子过之，食之三升，客之不厚。』子墨子曰：『未可智也。』毋几何而遗十金于子墨子[注]，曰：『后生不敢死[注]，有十金于此，愿夫子之用也。』子墨子曰：『果未可智也。』

1. 游：毕沅注：“谓扬其名而使之仕。”荆：衍文。
2. 食之三升：古代五升相当于现在一升，三升是很少的量。
3. 客：用作动词，当“招待”讲。
4. 遗十金：遗，赠送。十金，古代黄金一镒称为一金，十金就是十镒。每镒二十两。
5. 后生不敢死：后生，学生。不敢死，谦辞，相当于后来书信所称“死罪”。

译文

我们的老师墨子推荐耕柱子到楚国做官，有几个弟子去探访他，耕柱子请他们吃饭，每餐仅供食三升，招待他们不丰盛。这几个人回来告诉我们的老师墨子说：“耕柱子在楚国没有什么收益！我们几个去探访他，每餐只供给我们三升米饭，招待我们不丰盛。”我们的老师墨子答道：“这还未可知。”没有多久，耕柱子送给墨子十镒黄金，说：“弟子不才，死罪！死罪！这里有十镒黄金，请老师使用。”我们的老师墨子说：“果然是未可知啊！”

赏析与点评

从此段我们可以了解墨家在战国时代的发展。墨子为达成兴天下之利的理想，教导弟子们兼爱、非攻等思想，待弟子学业有成，就推荐至各国做官，一方面让他的弟子们推广墨家学说，实现墨学的理想；另一方面，借着这些弟子在各国当官，回馈所领受的俸禄，使墨家组织运作的经费有一定的来源，如此才能发挥较大的影响力，而使墨家成为当时的显学。耕柱子是经由墨子推荐才有机会到楚国任官，他谨守老师节用的教诲，因此对于师兄弟的来访，并没有优厚招待，而是将平日用度节省下来，交给墨子发展墨学。

巫马子谓子墨子曰：『子之为义也，人不见而耶[注]，鬼而不见而富[注]，而子为之，有狂疾！』子墨子曰：『今使子有二臣[注]于此，其一人者见子从事，不见子则不从事；其一人者见子亦从事，不见子亦从事，子谁贵于此二人？』巫马子曰：『我贵其见我亦从事，不见我亦从事者。』子墨子曰：『然则，是子亦贵有狂疾也。』

1. 人不见而耶：而，汝、你。耶，应为“助”。
2. 鬼而不见而富：“鬼”后“而”字为衍文。而，汝、你。富，同福。意谓鬼不会见你为义而使你有福。
3. 臣：古代大家族中管事的人。

译文

巫马子对我们老师墨子说："你行义，人不会见到而帮助你，鬼不会见到而使你富有，然而你却仍然这样做，这是发疯了吧！"我们的老师墨子答道："现在假使你有两个家臣在这里，其中一个见到你就做事，不见到你就不做事；另外一个见到你也做事，不见到你也做事，这两个人之中，你看重谁？"巫马子回答说："我看重那个见到我做事，不见到我也做事的人。"我们的老师墨子说："既然这样，你也看重那发疯的人啦。"

赏析与点评

这是用《小取》篇中的推式进行反驳，推式为："以其所不取之，同于其所取者，予之也。"巫马子在墨子举的例子中，取了那个不论主人是否看见都做事的家臣，但他并不认同墨子行义的做法，也就是他不取那个不论鬼神是否看见、奖赏都做他该做之事的墨子；如此一来，巫马子的"所取"与"不取"是两件同类的事，既为同类，巫马子所采取的相反态度就会造成自相矛盾，因而达成了墨子反驳他的目的。

叶公子高问政于仲尼曰[注]：『善为政者若之何？』仲尼对曰：『善为政者，远者近之，而旧者新之。』子墨子闻之曰：『叶公子高未得其问也，仲尼亦未得其所以对也。叶公子高岂不知善为政者之远者近也[注]，而旧者新是哉[注]？问所以为之若之何也。不以人之所不智告人，以所智告之，故叶公子高未得其问也，仲尼亦未得其所以对也。』

1. 叶公子高：叶公，名诸梁，字子高，楚国大夫，采邑在叶。
2. 也：当为"之"。
3. 是：当为"之"。

译文

叶公子高向孔子问施政的道理："善于施政的人该怎样呢？"孔子回答道："善于治政的人，能使远者亲附，使旧者革新。"我们的老师墨子听到了，说："叶公子高没能得到他需要的解答，孔子也不能正确地回答。叶公子高难道不知道，善于施政的人，能使远者亲附，使旧者革新吗？他是问怎么样去做。不以人家所不懂的告诉人家，而以人家已经知道的去回答人家，所以说，叶公子高没能得到需要的解答，而仲尼的回答也是不对应

的。”

赏析与点评

“若之何？”在不同的语境或情境中，可理解为一是会有什么效果？二是该怎样去做？在墨子看来，显然是第二种意义，而孔子却循第一种意义回答，因此墨子要指出他的错误。到底叶公子高所问是哪一种意义，我们可能还需要更多的语境线索才能判定。

子墨子谓鲁阳文君曰[注]：『大国之攻小国，譬犹童子之为马也[注]。童子之为马，足用而劳[注]。今大国之攻小国也，攻者农夫不得耕[注]，妇人不得织，以守为事；攻人者，亦农夫不得耕，妇人不得织，以攻为事。故大国之攻小国也，譬犹童子之为马也。』

子墨子曰：『言足以复行者[注]，常之；不足以举行者[注]，勿常。不足以举行而常之，是荡口也[注]。』

1. 鲁阳文君：即鲁阳文子，楚平王的孙子。
2. 为马：双手伏地，以手足为马四足，作马行之状。
3. 足用而劳：指童子戏学作马，自劳其足。
4. 攻者：指被攻之国。
5. 复行：与“履行”同。
6. 举行：付诸实践。
7. 荡口：空言妄语，徒费口舌。

译文

我们的老师墨子对鲁阳文君说：“大国攻打小国，就像小孩以两手着地学马跑一般。小孩学马跑，用自己的手脚来跑劳累自己。现在大国攻打小国，被攻打的国家，农民不能耕地，妇人不能纺织，以防守作为他们的首要之务；攻打的国家，农民也不能耕地，妇人也不能纺织，以攻打为他们的首要之务。所以大国攻打小国，就像小孩学马跑一样。”

我们的老师墨子说："言论可付诸实行的，就不妨常说；要是话说了却做不到，就不必多说。做不到的事却常常挂在嘴边，那就是空言妄语了。"

赏析与点评

以"童子之为马，足用而劳"来说明发动战争的徒劳无益，也是用了《小取》的"辟"式推论："举他物以明之"来进行说理。在墨子的说明中，我们可以观察到他是站在天下人的立场，指出战争所造成的"不事生产"，有害于天下人的生存，对攻人之国和被攻之国的百姓都是无益的。此外，墨子也不是只停留在说理的层面，他要求所说的事要做到，就像他在"止楚攻宋"的事迹中，不仅用说理使公输盘折服，也在具体的攻守推演中使楚王打消了攻宋的念头，是真正做到了"非攻"。我们在下一篇《公输》中会有详细的介绍。

巫马子谓子墨子曰：『我与子异，我不能兼爱。我爱邹人于越人，爱鲁人于邹人，爱我乡人于鲁人，爱我家人于乡人，爱我亲于我家人，爱我身于吾亲，以为近我也。击我则疾[注]，击彼则不疾于我，我何故疾者之不拂[注]，而不疾者之拂？故有我有杀彼以我，无杀我以利[注]。』子墨子曰：『子之义将匿邪，意将以告人乎？』巫马子曰：『我何故匿我义？吾将以告人。』子墨子曰：『然则，一人说子[注]，一人欲杀子以利己；十人说子，十人欲杀子以利己；天下说子，天下欲杀子以利己。一人不说子，一人欲杀子，以子为施不祥言者也；十人不说子，十人欲杀子，以子为施不祥言者也；天下不说子，天下欲杀子，以子为施不祥言者也。说子亦欲杀子，不说子亦欲杀子，是所谓经者口也[注]，杀常之身者也[注]。』子墨子曰：『子之言恶利也？若无所利而不言[注]，是荡口也。』

1. 疾：与"痛"同。
2. 拂：打。这里应作防卫或抗拒之意。
3. "故我"句：俞樾认为此句应为"故我有杀彼以利我，无杀我以利彼"。
4. 说：悦。
5. 经者口也：意为"祸从口出"。
6. 杀常之身者也：常，为"子"之误。应为"杀子之身者也"。

7. 不言：“不”字疑衍。

译文

巫马子对我们的老师墨子说：“我与你不同，我不能兼爱。我爱邹人比爱越人多些，爱鲁人比爱邹人多些，爱我家乡的人比爱鲁人多些，爱我的家人比爱我家乡的人多些，爱我的双亲比爱我的家人多些，爱我自己胜过爱我的双亲，这是因为切近我的缘故。打我，我会疼痛；打别人，不会痛在我身上，我为什么不去解除自己的疼痛，而去防卫别人（施加）的疼痛呢？所以我只会杀他人以利于我，而不会杀自己以利于他人。”我们的老师墨子问道：“你的这番道理，是要隐藏起来呢，还是打算告诉别人？”巫马子答道：“我为什么要隐藏自己的道理？我要告诉别人。”我们的老师墨子说：“既然这样，那么有一个人喜欢你的主张，这一个人就要杀你以利于自己；有十个人喜欢你的主张，这十个人就要杀你以利于他们自己；天下的人都喜欢你的主张，这天下的人都要杀你以利于他们自己。假如，有一个人不喜欢你的主张，这一个人就要杀你，因为他认为你是散布不祥之言的人；有十个人不喜欢你的主张，这十个人就要杀你，因为他们认为你是散布不祥之言的人；天下的人都不喜欢你的主张，这天下的人都要杀你，因为他们也认为你是散布不祥之言的人。这样，喜欢你主张的人要杀你，不喜欢你主张的人也要杀你，这就是人们所说的祸从口出，自己惹来杀身之祸的道理。”我们的老师墨子还说：“你的话，有什么益处吗？假如没有利益而还要说，这就是徒费口舌了。”

赏析与点评

墨子在这里用了推到极端与两难论证来反驳巫马子。他抓住巫马子所说“我只会杀他人以利于我，而不会杀自己以利于他人”，而不论巫马子在什么情况下才会去杀他人，并将之推到极端；也就是只要听到巫马子的论调而赞同这种想法的人，去实践这种想法就要杀他人——巫马子；若不赞同巫马子想法的人，担心被巫马子杀掉，因此也要先杀掉他。于是就构成了两难论证：喜欢巫马子主张的人要杀他，不喜欢巫马子主张的人也要杀他。听了他主张的人不管喜欢或是不喜欢，巫马子都要被杀。墨子推到极端的方式，使两难论证的大前提能否成立，还有待厘清，因此，此段的说服力不足。

本篇多为墨子弟子与墨子的对话，墨子究竟有多少弟子呢？孙诒让在《墨子间诂》的“墨学传授考”中，根据《墨子》及先秦诸子的相关记载，指出：“凡得墨子弟子十五人，再传弟子三人，三传弟子一人，治墨术而不详其传授系次者十三人，杂家四人，大都不逾三十余人，传记所载，尽于此矣。”以下介绍确为亲炙于墨子的十五位弟子：

见于《耕柱》篇的有：

1.耕柱子：与墨子相当亲近，曾惹墨子生气，也被墨子所肯定。

2.高石子：墨子使管黔敖游高石子于卫，卫君置禄甚厚，设之于卿，而言无行。高石子去之。墨子悦，曰："倍禄乡义，于高石子见之。"

3.治徒娱：与县子硕曾问于墨子："为义孰为大务？"

4.县子硕：与高何皆曾为齐国的暴徒，后求学于墨子，而成为天下之名士显人，得到王公大人的尊重。

5.管黔敖：高石子仕卫的中介人。

见于《公孟》篇的有：

跌鼻：有一次墨子生病，他问"好人为何会有生病之报应"的问题。

见于《鲁问》篇的有：

1.公尚过：墨子游公尚过于越，越王悦之，使迎墨子，墨子辞。

2.魏越：曾问墨子面对各国国君应如何宣扬墨家理念，墨子提出有名的"墨学十论"。

3.高孙子：墨子弟子。

4.曹公子：墨子曾与他谈敬事鬼神态度的问题。

5.胜绰：墨子曾骂他"言义而弗行"，批评他是"禄胜义也"。

见于《公输》篇的有：

禽滑厘：禽子，名滑厘。与田子方、段干木、吴起受业于子夏。后学于墨子，尽传其学，与墨子齐称。

见于其他典籍的有：

1.高何：齐人，学于墨子。（见于《吕氏春秋·尊师》）

2.隋巢子：墨子之术尚俭，隋巢子传其术，著书六篇。（见于《汉书·艺文志》）

3.胡非子：墨子弟子，著书三篇。（见于《汉书·艺文志》）

卷十二

公输

本篇导读

本篇描述墨子为了阻止楚国侵略宋国，千里迢迢前往说服。他先使公输盘折服，再面见楚王，不但多番辩驳，还在楚王面前与公输盘做实战攻防推演，一方面以理服人，另一方面展示守御实力以遏阻，终于制止了这场不义之战。在墨子的整体思想中，《天志》篇是墨家的思想基础，《兼爱》由《天志》推演出来，而《非攻》是兼爱思想的延伸，至于《公输》篇则是墨子《非攻》的具体例证，内容刻画出墨子的机智与义无反顾的大无畏精神。本篇是《墨子》一书中唯一完整的记叙文，曾被后人改编为小说、漫画和戏剧。

公输盘为楚造云梯之械[注]，成，将以攻宋。子墨子闻之，起于齐[注]，行十日十夜而至于郢[注]，见公输盘。公输盘曰：『夫子何命焉为[注]？』子墨子曰：『北方有侮臣[注]，愿借子杀之。』公输盘不说。子墨子曰：『请献十金[注]。』公输盘曰：『吾义固不杀人。』子墨子起，再拜曰：『请说之[注]。吾从北方，闻子为梯，将以攻宋。宋何罪之有？荆国有余于地[注]，而不足于民，杀所不足，而争所有余，不可谓智；宋无罪而攻之，不可谓仁；知而不争，不可谓忠；争而不得，不可谓强；义不杀少而杀众[注]，不可谓知类[注]。』公输盘服。子墨子曰：『然，乎不已乎[注]？』公输盘曰：『不可。吾既已言之王矣。』子墨子曰：『胡不见我于王？』公输盘曰：『诺。』

1. 公输盘：“盘”或作般、班。鲁国巧匠，即鲁班。云梯之械：古时用以登高攻城的器械，因其高而名为云梯。
2. 齐：《吕氏春秋·爱类》和《淮南子·修务》作“鲁”。
3. 郢：楚国国都，故址在今湖北省江陵县。
4. 何命焉为：何为命焉，“有何指教”之意。
5. 有侮臣：依俞樾应为“有侮臣者”。臣，墨子自称。

6. 十金：古代黄金一镒称为一金，十金就是十镒。每镒二十两。

7. 说：解释。

8. 荆国：楚国的别称。

9. 义：动词，依其义。

10. 类：推类，推理。

11. 乎不已乎：前一“乎”字，《太平御览》引作“胡”。意谓“何不停止”。

译文

公输盘为楚国建造了云梯那种器械，将用它去攻打宋国。我们的老师墨子听说了，就从齐国起身，行走了十天十夜才到楚国国都郢，来会见公输盘。公输盘说：“您将对我有什么指教呢？”我们的老师墨子说：“北方有一个欺侮我的人，希望能借助您的力量杀了他。”公输盘听了不高兴。我们的老师墨子说：“我愿意献给您十镒黄金。”公输盘说：“我奉行正义，决不杀人。”我们的老师墨子站起来，对公输盘拜了又拜，说：“请解释一下您所谓的义。我在北方听说您造云梯，将用它攻打宋国。宋国有什么罪过呢？楚国有多余的土地，人口却不足，现在牺牲不足的人口，掠夺有余的土地，这不能说是智慧；宋国没有罪却攻打它，不能说是仁；知道了这些，却不去争辩，不能称作忠；就算去争辩，但却没有结果，不能算是强；您奉行正义，不愿去杀那一个人，却愿去杀害众多的百姓，不可说是懂得推类。”公输盘服了他的话。我们的老师墨子对他说：“为何不取消进攻宋国这件事呢？”公输盘说：“不能。我已经对楚王说了。”我们的老师墨子说：“何不向楚王引见我呢？”公输盘说：“好吧！”

赏析与点评

此段墨子用了“推”的方法来说服公输盘。《小取》篇：“推也者，以其所不取之，同于其所取者，予之也。”就“推”的运用而言，由于公输盘帮助楚王造云梯以攻打宋国，正是墨子所反对的，因此墨子先设计一个请他杀人的情境，结果不出墨子所料，公输盘强烈反对。于是墨子进一步让公输盘看到杀人与攻打宋国是同类的事，并且攻打宋国还要杀更多的人。如果公输盘是依循义道而行，就不可杀人，当然也就不可助楚攻宋。

其中，公输盘“其所不取”的是“杀人”，与“其所取”的“攻国”两者同类，墨子“予之也”则凸显出公输盘的自相矛盾，迫使公输盘承认自己的错误，不得不放弃原本的观点。

子墨子见王，曰：『今有人于此，舍其文轩[注]，邻有敝舆[注]，而欲窃之；舍其锦绣，邻有短褐[注]，而欲窃之；舍其粱肉，邻有糠糟，而欲窃之。此为何若人？』王曰：『必为窃疾矣[注]。』子墨子曰：『荆之地，方五千里，宋之地，方五百里，此犹文轩之与敝舆也；荆有云梦，犀兕麋鹿满之，江汉之鱼鳖鼋鼍为天下富[注]，宋所为无雉兔狐狸者也[注]，此犹粱肉之与糠糟也；荆有长松、文梓、楩楠、豫章[注]，宋无长木，此犹锦绣之与短褐也。臣以三事之攻宋也，为与此同类，臣见大王之必伤义而不得。』王曰：『善哉！虽然，公输盘为我为云梯，必取宋。』

1. 文轩：指漆有美丽花纹的车子。大夫以鱼为饰，卿以犀皮为饰。
2. 敝舆：破车。
3. 短褐：指粗布褂子，是短而狭的“劳役之衣”。
4. 必为窃疾：据王念孙说，“为”字下脱“有”字。
5. 江汉之鱼鳖鼋鼍：江汉，指长江、汉水。鼋（yuán），鳖类。鼍（tuó），鳄鱼的一种，俗称为猪婆龙。
6. 雉：野鸡。狐狸：毕沅认为应是“鲋鱼”，即鲫鱼。雉兔鲋鱼与上文犀兕麋鹿、鱼鳖鼋鼍相对。
7. 楩楠、豫章：楩，一种乔木。楠，楠木，是珍贵的木材。豫章，即樟树。

译文

我们的老师墨子见了楚王，说：“现在这里有一个人，舍弃他有美丽花纹的车子，邻居有一部破车却想去偷；舍弃他华丽的丝织品，邻居有一件粗布的短衣，却打算去偷；舍弃他的酒肉佳肴，邻居只有酒滓米屑，却打算去偷。这是怎么样的一个人呢？”楚王回答说：“这人一定患了偷窃病。”我们的老师墨子说：“楚国的地方有方圆五千里；宋国的地方不过方圆五百里，这就像文彩的车与破车相比；楚国有云梦大泽，犀、兕、麋鹿充满其中，长江、汉水中的鱼、鳖、鼋、鼍富甲天下，宋国却连野鸡、鲫鱼都没有，这就像酒肉佳肴与酒滓米屑相比；楚国有粗大的松树、楩楠、梓树、樟树等名贵木材，宋国没有一样好的树木，这就像华丽的丝织品与粗布短衣相比。从这三方面的事情看，我认为楚国进攻宋国，与有偷窃病的人是

同类的。我认为大王您如果这样做，一定会伤害了道义，却不能得到宋国。”楚王说：“说得不错！虽然如此，公输盘已经给我造了云梯，一定拿得下宋国。”

赏析与点评

这里我们看到论辩与说服的有限性，就算能够以理服人，但是人的行为并不是以合理不合理为标准的，欲望、野心会主导人的抉择，特别像楚王这种握有极大的权力、几乎可以为所欲为的人，当然不容易改变原先的想法与做法。这时，墨子便胸有成竹地展示实战守御的实力，使对手不得不退却。

于是见公输盘。子墨子解带为城，以牒为械[注]，公输盘九设攻城之机变，子墨子九距[注]之，公输盘之攻械尽，子墨子之守圉[注]有余。公输盘诎[注]，而曰：『吾知所以距子矣，吾不言。』子墨子亦曰：『吾知子之所以距我，吾不言。』楚王问其故，子墨子曰：『公输子之意，不过欲杀臣。杀臣，宋莫能守，可攻也。然臣之弟子禽滑厘等三百人，已持臣守圉之器，在宋城上而待楚寇矣。虽杀臣，不能绝也。』楚王曰：『善哉！吾请无攻宋矣。』

1. 以牒为械：牒，即木片；一说是筷子。械，兵器。
2. 距：同“拒”，抵御。
3. 圉：通“御”，抗拒、防御。
4. 诎：屈，挫败。指公输盘攻技穷尽无可奈何。

译文

于是又找来公输盘见面。我们的老师墨子解下腰带，围作一座城的样子，用小木片作为守备的器械。公输盘九次展示攻城用的机巧多变的器械，墨子九次抵拒了他的进攻。公输盘攻战用的器械用尽了，我们的老师墨子的守御战术还有余。公输盘败了，却说：“我知道用什么办法来对付你，但我不说。”我们的老师墨子也说：“我知道你用什么办法对付我，我不说。”楚王问原因，我们的老师墨子回答说：“公输盘的意思，不过是杀了我。杀了我，宋国没有人能防守了，就可以攻宋。但是，我的弟子禽滑厘

等三百人，已经手持我守御用的器械，在宋国的都城上等待楚国侵略的军队了。即使杀了我，守御的人却是杀不尽的。”楚王说：“好吧！那我真的不能攻打宋国了。”

子墨子归，过宋，天雨，庇其闾中注，守闾者不内也注。故曰：『治于神者注，众人不知其功；争于明者注，众人知之。』

1. 闾：指村子的大门。
2. 内：同“纳”。当时楚将攻宋的消息已为宋人所知，守门人恐怕墨子是间谍，不许他进入。
3. 治于神者：治，致力。神，指圣人的大智。
4. 明：指俗人的小聪明。

译文

我们的老师墨子从楚国归来，半途经过宋国，天下着雨，他到闾门去避雨，守闾门的人却不接纳他。所以说：“运用神机的人，众人不知道他的功劳；而于明处争辩不休的人，众人却知道他。”

赏析与点评

从这里我们可以看到，墨子的“止楚攻宋”是有整体构思的。首先，他要设计一套说辞，让公输盘落入他的“不杀少而杀众”的自相矛盾之中；其次，他必须设计与楚王的对话，如何能以“富有者偷窃贫穷者”的荒谬性说服楚王；再者，他要设想公输盘的攻城战术与如何防守的方法与技巧；最后，他也必须评估自己被杀掉的风险，以及如何破解。可见，要完成一件大事，必须要有周全的计划，其中对于人性的掌握、对于事态发展性的评估、沉着冷静的思考、敏锐的反应，还有义无反顾的勇气，这些让我们可以更切近地了解墨子这个人。

最后一段，也让我们看到，一个对宋国如此有贡献的人，竟然连个避雨的地方都没有。这使我们思考墨家所肯定的“仁”与“义”，“仁”是以所爱的对象为目的，而非手段；“义”是立志以谋求天下人的福祉为自己的本分，不一定要当官或图谋自己的好处，而墨子的“止楚攻宋”正

是体现墨家仁义的典例。

卷十三

备高临

本篇导读

《公输》篇提到，公输盘九次展示攻城用的机巧多变的器械，墨子九次成功抵拒了他的进攻，这九次的攻防情况究竟如何？我们可以从《备城门》至《杂守》十一篇的内容一窥墨家守御的军事思想。本书选择其中《备高临》与《备水》，作简单的介绍。

禽子再拜再拜曰：『敢问适人积土为高，以临吾城，薪土俱上，以为羊黔[注]，蒙橹俱前[注]，遂属之城[注]，兵弩俱上，为之奈何？』

1. 羊黔：土山的基址。
2. 蒙橹俱前：橹，大盾也。俱前，一齐上前。
3. 属：接连、接近。

译文

禽滑厘一再行礼后，问墨子：“请问敌人堆积土石筑成了土山，以接近我们的城墙，木柴与土石一齐堆上来，已经筑成土山的规模，士兵用蒙皮大盾作掩护从高台土山上一齐攻来，逐渐接近我城，兵器弓弩齐用，怎么办呢？”

子墨子曰：『子问羊黔之守邪？羊黔者，将之拙者也[注]，足以劳卒，不足以害城。守为台城[注]，以临羊黔，左右出巨，各二十尺，行城三十尺，强弩射之，技机藉之[注]，奇器□□之[注]，然则羊黔之攻败矣。

1. 拙者：粗劣。
2. 台城：编连大木，从城墙横出的守城设施，又叫行城。

3. 技：巧。藉：岑仲勉谓当读如“掷”。

4. 奇器□□之：依孙中原，原脱之字可能为“害”。

译文

我们的老师墨子回答说：“你问的是对付敌方筑土山进攻的防守办法吗？敌方筑土山这种攻城办法，是带兵打仗者的拙劣办法，只会将自己的士兵弄得疲劳不堪，不足以给守城一方造成威胁。守城的一方只要在城头上继续加高做所谓的“台城”，就可以对敌方所筑土山保持居高临下之势，台城左右用大木编连起来，两旁各横出二十尺。这种临时做成的台城又叫行城，高度为三十尺。在上面用强劲的弓箭射击敌人，巧机抛掷，奇器加害，这样一来，敌方筑土山的进攻就失败了。

『备临以连弩之车，材大方一方一尺，长称城之薄厚。两轴三轮，轮居筐中，重下上筐。左右旁二植，左右有衡植，衡植左右皆圜内[注]，内径四寸。左右□弩皆于植，以弦钩弦，至于大弦。弩臂前后与筐齐，筐高八尺，弩轴去下筐三尺五寸。连弩机郭同铜[注]，一石三十钧。引弦鹿长奴[注]。筐大三围半，左右有钩距，方三寸，轮厚尺二寸，钩距臂博尺四寸，厚七寸，长六尺。横臂齐筐外，蚤尺五寸，有距，搏六寸，厚三寸，长如筐，有仪[注]，有诎胜，可上下。为武重一石以材大围五寸。矢长十尺，以绳系箭矢端，如如弋射[注]，以磨鹿卷收。矢高弩臂三尺，用弩无数，出人六十枚[注]，用小矢无留。十人主此车。遂具寇，为高楼以射道[注]，城上以荅罗矢[注]。

1. 内：同“枘”，榫头，插入卯眼的木栓。

2. 同：当为“用”。

3. 鹿长奴：奴，毕沅认为“奴”同“弩”。孙诒让认为是“辘轳”。

4. 仪：表，用于瞄准。

5. 弋射：用绳系在箭上射。

6. 出人：据孙中原，应为“出入”。

7. 射道：据孙中原，应为“射敌”。

8. 以荅罗矢：荅，即渠荅，一种御敌的器具。罗，收罗。用渠荅收罗敌人射来的箭。

译文

对付筑土山居高临下的进攻，还可以使用一种连弩车。造这种车的木材，需要大小一尺见方，长度与城墙厚度相等。两根车轴，三个轮子，轮子装在车箱当中，车箱上下两个，左右各做两根立柱，还有横梁两根，横梁的左右两头都是圆榫头，榫头直径四寸，把有把的箭都捆在左右两边的柱子上，弓弦相钩，连到大弦上。弓把前后与车箱齐平，车箱高度为八尺，弓轴距下面的车箱三尺五寸。连弩的“机括”用铜做成，重一石三十钧。用辘轳收引弓弦。车箱周长为三围半，左右两边装有“钩距”，“钩距”三寸见方，车轮厚一尺二寸，钩距臂宽一尺四寸，厚七寸，长六尺。横臂与车箱外缘齐平，臂端一尺五寸的地方装有叫作“距”的横柄，柄宽六寸，厚三寸，长度与车箱相应。还装有一种瞄准仪，有出入时可以上下伸缩调整。再用大小一围五寸的木料做一个弩床，床重一石。箭长十尺，用绳子拴住箭尾，就像用细丝绳系住射空中飞鸟用的箭一样，以便将箭收回，不过这里是用辘轳卷收。箭高出弩臂三尺，用弩放箭没有定数，一次可出入六十枚，用小矢可不用收回。十个人操纵连弩车。抵挡敌寇，建高楼以便射敌，城上用草编成厚厚的渠荅来遮挡和收取敌方射来的箭。

赏析与点评

《备高临》叙述防备、抵御敌方建筑高台、居高临下的攻城方法。其中所述“连弩车”体形庞大，结构复杂，使用带轮轴的简单机械牵引弓弦，回收弓矢，一次可出入弓矢六十枚，在当时是一种威力强大的武器，用来对付筑土山居高临下的进攻。

备水

本篇导读

本篇叙述防备和抵御敌方以水攻城的方法，包括在城内开挖排水沟、用船队决堤放水等。

城内堑外周道，广八步，备水，谨度四旁高下。城地中偏下[1]，令耳亓内[2]，及下地，地深穿之令漏泉[3]。置则瓦井中[4]，视外水深丈以上，凿城内水耳。

1. 城地中偏下：此当作“城中地偏下”。
2. 耳：依孙诒让，“耳”为“巨”，篆文相近，即渠之省；渠，即瓦沟。
3. 漏泉：使洪水泄漏至地下。
4. 则瓦：依毕沅，则，同“侧”。

译文

城内壕沟外设环城道路，宽八步，防备敌人以水灌城，必须要仔细地审视四周的地势高低。城中地势低的地方，要下令开挖瓦沟渠道，至于地势更低的地方，则命令深挖成井相贯通，以便引水泄漏。在井中置放侧瓦或砌石，以免井壁四周土质松软崩塌，测量水位高低，如发现城外积水深有一丈以上，就开凿城内的水渠。

并船以为十临[1]，临三十人，人擅弩计四有方[2]，必善以船为镄辒[3]。二十船为一队，选材士有力者三十人共船，亓二十人人擅有方，剑甲鞮瞀[4]，十人人擅苗[5]。先养材士为异舍，食亓父母妻子以为质，视水可决，以临镄辒，决外堤，城上为射机疾佐之。

1. 并船：合并两船。
2. 计四有方：据冯成荣，计，应为“什”。依孙诒让，方，为“矛”之误。
3. 轒辒（wēn）：攻城战具，撞城门之战车。
4. 鞮瞀：即兜鍪，像今之钢盔。
5. 苗：应作矛，据岑仲勉校改。

译文

每两只船连在一起为“一临”，将船共组成“十临”，每一临备三十人，人人都擅长射箭，每十人中四个还须带着矛。必须善于用这种船作冲毁敌方堤防的撞车。每二十只船为一队，挑选勇武力大的兵士，三十人共一条联合船，其中二十人每人备有一矛，穿戴盔甲、佩带利剑，其余十人手拿长矛，人人擅使。当然预先供养勇武之人，另供给房子，安排供养他们的父母、妻子儿女，作为人质。发现可以决开水堤时，用两只船并联组成的“轒辒”冲决外堤，同时城上赶紧用射击机向敌人放箭，以快速掩护决堤的船队。

赏析与点评

墨子的军事思想，除上述两篇之外，其他九篇思想大要如下：

《备城门》叙述重点在城门、城墙的守备技术与方法。

《备梯》有关敌方用云梯攻城的防备和抵御方法。

《备突》有关敌方袭击城墙内每百步所设突门的防御方法。

《备穴》有关敌方坑道战的防御方法。

《备蛾传》有关敌方像蚂蚁一样密集爬城的人海战术的防御方法。

《迎敌祠》有关迎敌前的祭祀、誓师形式以及城防将士的职守、布防等措施。

《旗帜》有关守城军队的旗帜、鼓、徽章、信符等军事物品的含义和使用方法等。

《号令》有关守城军队的纪律、法规、奖惩办法、人员布防和征集民财的措施等。

《杂守》有关敌方筑土台攻城的防御方法，烽火、徽帜的管理办法及

城防工程设施等。

以下我们回顾本书所介绍墨子各篇的整体思路结构：

1.天下之乱象为何？

《明鬼下》:“逮至昔三代圣王既没，天下失义，诸侯力征。是以存夫为人君臣上下者之不惠忠也，父子、兄弟之不慈孝弟长贞良也。正长之不强于听治，贱人之不强于从事也。民之为淫暴、寇乱、盗贼，以兵刃、毒药、水火，退无罪人乎道路率径，夺人车马、衣裘，以自利者并作。由此始，是以天下乱。”

墨子所观察到的乱象，主要着眼于人际的互动上，失去了原本应然的关系，不论在血亲的父子、兄弟，家族的长幼、上下，社会的正长、贱人，国家的君臣关系，乃至民与民的关系，都失去了应有的礼节与秩序，诸侯间相互征战、人人自私自利是此乱象的原因。

2.天下何以会乱？

起于不相爱，天下之人亏人而自利。（《兼爱下》）

起于民之无正长以一同天下之义。（《尚同下》）

起于不能以尚贤事能为政也。（《尚贤上》）

起于天下士君子知小不知大，不明于天意。（《天志上》）

起于疑惑鬼神之有与无之别，不明乎鬼神之能赏贤而罚暴也。（《明鬼下》）

起于天下从事者无法仪。（《法仪》）

所引皆节录自原典中，为凸显其结构性之理路，故以较简明的方式呈现。

3.如何治天下之乱？

使天下人兼相爱、交相利。（《兼爱下》）

立正长以一同天下之义。（《尚同下》）

尚贤使能以为政。（《尚贤上》）

明天之义，义自天出。天下有义则生、富、治。（《天志上》）

明乎、信乎鬼神之能赏贤罚暴。（《明鬼下》）

建立思想、言论标准。（《法仪》）

4.如何实际改善社会大众的生活？

止息侵略战争。（《非攻上》《公输》《备高临》《备水》）

去无用之费，饮食、衣服、宫室、舟车、葬埋等提倡节俭。（《节用中》《节葬下》）

除民之患，避免亏夺民衣食之财以辅乐。（《非乐上》）

各人在自己的职分上强劲从事，努力不懈。（《非命上》）

立仪而言，以本之者、原之者、用之者三表法论说。（《法仪》《非命上》）

以上为墨子思想之基本结构，若从统合性方向思考，如：如何成明君平治天下之乱以实际改善人民生活？此与前述四大问题都相关联，并与《亲士》、《所染》两篇有直接的关系。若从分析性方向思考，可以再分出更细的问题，以统合本书各篇之内容。如：

何谓贤能者？厚乎德行，辩乎言谈，博乎道术者。（《尚贤上》）

如何厚乎德行？

君子以身戴行者也；（《修身》）

成为体爱、志以天下为分的仁者、义者；（《经上》《经说上》）

君子莫若审兼而务行之。（《兼爱下》）

如何“辩”乎言谈？

以类取、以类予。又，如何取、予应用？辟、侔、援、推……（《小取》《耕柱》）

有诸己不非诸人，无诸己不求诸人。（《小取》）

如何博乎道术？

墨家贤者在博乎道术方面，必须广泛学习各种知识，就墨学所涉及的道术从今日的学术分科来看，包括：政治、经济、伦理、科学、教育、语言、文学、艺术、哲学、逻辑、军事等多方面的知识。此从《墨子》各篇思想性质可见。

透过统合性与分析性的进一步思考，就可对本书所导读的各篇有结构性、系统性、整体性的了解，不但吸收墨子思想的精华，更能有所创新发展。

名句索引

一至三画

上之为政，得下之情则治，不得下之情则乱

一目之视也，不若二目之视也；一耳之听也，不若二耳之听也；一手之操也，不若二手之强也。

四画

太盛难守。

天之行广而无私，其施厚而不德，其明久而不衰，故圣王法之。

天必欲人之相爱相利，而不欲人之相恶相贼也。

少见黑曰黑，多见黑曰白，则以此人不知白黑之辩矣；少尝苦曰苦，多尝苦曰甘，则必以此人为不知甘苦之辩矣。

天下有义则生，无义则死；有义则富，无义则贫；有义则治，无义则乱。

天欲义而恶不义。

五画

归国宝，不若献贤而进士。

处大国不攻小国，处大家不篡小家，强者不劫弱，贵者不傲贱，多诈者不欺愚。此必上利于天，中利于鬼，下利于人。

六画

江河不恶小谷之满己也，故能大。

有诸己不非诸人，无诸己不求诸人。

七画

君子之道也，贫则见廉，富则见义，生则见爱，死则见哀。

志不强者智不达，言不信者行不果。

我为天之所欲，天亦为我所欲。

八画

官无常贵，而民无终贱，有能则举之，无能则下之。

尚同为政之本，而治要也。

治于神者，众人不知其功；争于明者，众人知之。

九至十一画

染于苍则苍，染于黄则黄。所入者变，其色亦变。

爱人利人者，天必福之；恶人贼人者，天必祸之。

厚乎德行，辩乎言谈，博乎道术者乎，此固国家之珍，而社稷之佐也。

爱人者必见爱也，而恶人者必见恶也。

兼相爱，交相利。

十一画以上

置本不安者，无务丰末。近者不亲，无务来远。亲戚不附，无务外交。

赖其力者生，不赖其力者不生。

周易礼记孝经心经金刚经净土三经六祖坛经黄帝内经孔子家语颜氏家训淮南鸿烈传习录近思录围炉夜话左传战国策史记汉书后汉书三国志资治通鉴盐铁论贞观政要山海经水经注人物志论语孟子老子庄子墨子孙子兵法韩非子大学中庸荀子管子列子鬼谷子商君书吕氏春秋诗经楚辞唐诗三百首宋词三百首元曲三百首古文观止世说新语徐霞客游记梦溪笔谈搜神记东坡志林三字经百家姓千字文

周易礼记孝经心经金刚经净土三经六祖
坛经黄帝内经孔子家语颜氏家训淮南鸿
烈传习录近思录围炉夜话左传战国策史
记汉书后汉书三国志资治通鉴盐铁论贞
观政要山海经水经注人物志论语孟子老
子庄子墨子孙子兵法韩非子大学中庸荀
子管子列子鬼谷子商君书吕氏春秋诗经
楚辞唐诗三百首宋词三百首元曲三百首
古文观止世说新语徐霞客游记梦溪笔谈
搜神记东坡志林三字经百家姓千字文